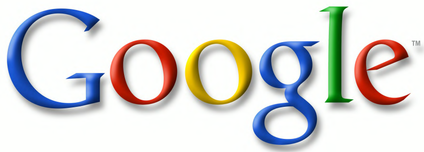





DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.

Grundriss
der
Geschichte der Philosophie
von Thales bis auf die Gegenwart.

Zweiter Theil.

Die patristische und scholastische Zeit.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,
ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

EMS

Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage.

Berlin 1866.
Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.
(Kochstrasse 69.)

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

der patristischen und scholastischen Zeit.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,

ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage.

Berlin 1866.

Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.

(Kochstrasse 69.)

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Nach denselben Grundsätzen, wie der Grundriss der Geschichte der vorchristlichen Philosophie, ist auch die Darstellung der Geschichte der patristischen Philosophie ausgearbeitet worden. Nicht späterer Zeit entstammte Reflexion oder Speculation über die Geschichte *), sondern die Geschichte selbst in treuem Miniaturbilde darzustellen, war mir die oberste Norm.

Bei diesem Theile meiner Schrift lag die grösste Schwierigkeit in der Abgrenzung des philosophischen Stoffes gegen den theologischen. Von den der Dogmengeschichte und überhaupt der positiven Theologie angehörenden Elementen habe ich so viele mitaufgenommen, als mir für das wissenschaftliche Verständniss des Ursprungs und der Bedeutung der philosophischen Gedanken erforderlich zu sein schien. Mag über die Grenze sich rechten lassen, so darf ich doch auf die Billigkeit rechnen, die bei der Erweiterung oder Be-

*) Nämlich statt der Geschichte, spätere Gedanken, sei es als Gedanken oder unter der Form von Factis, antedatirend; eine das Verständniss des Geschehenen erschliessende philosophische Betrachtung soll hierdurch nicht ausgeschlossen sein. Ein Anderes ist es, mittelst der Speculation Geschichte begreifen und darstellen, und ein Anderes, die Speculation, als wäre sie Geschichte, in das Object der Darstellung hineintragen, welcher letztere Fehler zumeist in der Darstellung der christlichen Urzeit häufig begangen wird.

(Zusatz zur zweiten Auflage.)

schränkung der Aufgabe dem subjectiven Ermessen einen Spielraum zugesteht.

In der Darstellung der Geschichte der scholastischen Philosophie war eine strengere Absonderung der philosophischen Probleme von den theologischen, als in der Darstellung der patristischen Philosophie, sachgemäss; eine reichlichere Mittheilung von Originalstellen aber war durch die geringere Verbreitung der Quellenschriften geboten.

Königsberg, im Juni und im December 1864.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Nach dem von mir getheilten Wunsche der Verlagshandlung erscheinen die beiden ersten Abtheilungen der Geschichte der Philosophie der christlichen Zeit, nachdem die vorhandene Zahl von Exemplaren fast gleichzeitig abgesetzt worden ist, in dieser zweiten Auflage zu Einem Bande vereinigt, was sich aus dem inneren Grunde der innigen Zusammengehörigkeit des Stoffes empfahl und zugleich den Vortheil einer annähernd gleichen Stärke der Bände gewährt.

Bei der Revision der patristischen und scholastischen Abtheilung habe ich zwar den Plan und die Ausführung im Ganzen unverändert gelassen, aber manche einzelne Stellen durch schärfere Fassung, Berichtigung und Erweiterung zu bessern versucht, zumeist in den einleitenden Partien, welche auf die allgemeine religiöse Basis der spätern theologisch-philosophischen Gedankenbildung gehen. Die

Litteratur habe ich durchgängig durch Mitberücksichtigung der neuesten Erscheinungen vervollständigt.

Schon im Verfolg der Darstellung der patristischen Periode tritt das positiv-theologische Element allmählich mehr und mehr hinter das eigentlich philosophische zurück, in dem Maasse, wie dieses letztere thatsächlich sich von jenem gesondert hat und zu formeller Selbstständigkeit gelangt ist. Aus der Zeit der Bildung der Fundamentaldogmen bis zum Concil von Nicaea sind um des genetischen Verständnisses der Gesammtentwicklung willen (welches mir höher steht, als äussere Gleichmässigkeit und als der beliebte Eintheilungsmechanismus) alle hervorragenden Träger derselben dargestellt worden; für die spätere Zeit dagegen ist das Princip maassgebend gewesen, in diesem Grundriss, der nicht auf die Patristik überhaupt, sondern auf die patristische Philosophie geht, nur denjenigen christlichen Denkern eine eingehende Darstellung zu widmen, bei welchen entweder überhaupt oder in einem bestimmten Theile ihrer Schriften die philosophische Betrachtungsweise vor der positiv-theologischen prävalirt, die übrigen aber der Kirchen- und Dogmengeschichte zu überlassen. Man hat eine Mitaufnahme der Lehrentwicklung des Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Anderer gewünscht; diese Theologen sind im Grundriss erwähnt und ihre Stelle in der Gesammtentwicklung ist bezeichnet; aber eine ausführliche Darstellung ihrer Lehrgebäude habe ich nach dem angegebenen Princip auch in der zweiten Auflage nicht gegeben. Gregor von Nyssa dient als Typus des griechisch-christlichen Philosophirens der späteren Zeit (nach Clemens und Origenes), wie Augustin als Typus des christlichen Philosophirens im Abendlande, dem Verbreitungsbezirke der lateinischen Sprache; daneben konnte und musste in diesem Grundriss eine summarische Angabe der Doctrinen anderer philosophirender Männer genügen; die Darstellung verweilt nur noch bei Pseudo-Dionysius, dem Haupt-

vertreter einer den Neuplatonismus mit der Kirchenlehre verschmelzenden Mystik.

Die eingehendere Erwähnung gelehrter platonischer Studien einzelner Kirchenlehrer (wie Methodius) musste in sofern, als derartige Studien ohne durchgreifenden Einfluss auf die christliche Gedankenbildung überhaupt gewesen sind, Specialschriften anheimgegeben bleiben. Der wirkliche Einfluss des Platonismus (und Stoicismus) auf den Entwicklungsgang des christlichen Denkens ist weit mehr der durch die alexandrinische Religionsphilosophie und durch die aus ihr in einzelne neutestamentliche Schriften eingegangenen Begriffe vermittelte, als der directe, auf dem Studium der Schriften beruhende, obschon auch dieser nicht unwesentlich ist. Auf den Einfluss der hellenischen Doctrinen und auf die Art ihrer Umbildung habe ich im Allgemeinen schon bei Philo (Grundr. Theil I, § 63) aufmerksam gemacht, dann wiederum bei neutestamentlichen Schriften (Theil II, § 4) und später im Einzelnen, wo es von besonderer Wichtigkeit zu sein schien; so Naheliegendes aber, wie die Erinnerung an allbekannte platonische Mythen oder an den platonischen Ursprung von *ἰδέα*, den stoischen von *λόγος σπερματικός*, durfte und sollte der Selbstthätigkeit der Leser überlassen bleiben.

Die beträchtlichste Erweiterung hat die scholastische Abtheilung durch einen Paragraphen über die deutschen Mystiker erfahren, den ich meinem Freunde A. Lasson verdanke. Die Darstellung der grossen Systeme aus der Blüthezeit der Scholastik, namentlich des thomistischen Systems, setzt die aristotelische Doctrin wenigstens in soweit, als dieselbe Grundr. I, §§ 47—50 entwickelt wird, als bekannt voraus und durfte darum vergleichsweise kurz sein. Für ein eingehenderes Verständniss der späteren, besonders der nominalistischen Zeit hat Prantl in der byzantinischen Logik den Schlüssel wieder entdeckt; es steht zu hoffen, dass der nächste Band seiner Geschichte der Logik über die ge-

sammte zweite Hälfte der Scholastik eine Fülle neuer Aufschlüsse gewähre.

Durch die Arbeit an der neuen Auflage von Band I. und II. hat die Vollendung von Band III. (Geschichte der neueren Philosophie bis zur Gegenwart) einige Verzögerung erfahren; doch ist nunmehr diese letzte Abtheilung des Ganzen im Druck und wird um den Beginn des Wintersemesters in den Händen der Abnehmer sein.

Königsberg, im April 1866.

F. Ueberweg.

Inhaltsverzeichniss.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

		Seite
§ 1.	Die Philosophie der christlichen Zeit überhaupt	1— 3
§ 2.	Die Perioden der Philosophie der christlichen Zeit	3— 4

Erste Periode:

Die patristische Philosophie.

§ 3.	Die patristische Periode in ihren beiden Hauptabschnitten	4— 5
§ 4.	Die christliche Religion. Jesus und die Apostel. Die neutestamentlichen Schriften	5—17

Erster Abschnitt:

Die patristische Philosophie bis zum Concil von Nicaea.

§ 5.	Das Judenchristenthum, der Paulinismus und die altkatholische Kirche	17—20
§ 6.	Die apostolischen Väter	20—25
§ 7.	Die Gnostiker	25—36
§ 8.	Justinus der Märtyrer und Philosoph	36—40
§ 9.	Tatianus, Athenagoras, Theophilus und Hermias	40—45
§ 10.	Irenaeus und Hippolytus	45—49
§ 11.	Tertullianus	49—53
§ 12.	Der Monarchianismus, Subordinatianismus und das Dogma der Homousie. Sabellius, Arius und Athanasius	53—57
§ 13.	Clemens von Alexandrien und Origenes	57—66
§ 14.	Minutius Felix, Arnobius und Lactantius	66—72

Zweiter Abschnitt:

Die patristische Philosophie nach dem Concil von Nicaea.

§ 15.	Gregor von Nyssa und andere Schüler des Origenes	72—80
§ 16.	Augustinus	80—94
§ 17.	Griechische Kirchenlehrer nach Augustin	94—99
§ 18.	Lateinische Kirchenlehrer nach Augustin	100—103

Zweite Periode:

Die scholastische Philosophie.

Seite

§ 19. Begriff und Eintheilung der Scholastik . . . . 103—105

Erster Abschnitt:

Der Beginn der Scholastik.

§ 20. Johannes Scotus Erigena . . . . 105—113
§ 21. Realismus und Nominalismus vom neunten bis gegen das Ende des eilften Jahrhunderts . . . . 113—120
§ 22. Roscellin, der Nominalist. Wilhelm von Champeaux, der Realist 120—125
§ 23. Anselm von Canterbury . . . . 125—134
§ 24. Abälard und andere Scholastiker des zwölften Jahrhunderts. Bernhard von Clairvaux und die Victoriner . . . . 134—150

---

§ 25. Griechische und syrische Philosophen im Mittelalter . . . . . 150—153
§ 26. Arabische Philosophen im Mittelalter . . . . 153—166
§ 27. Die Philosophie der Juden im Mittelalter . . . . 167—180

Zweiter Abschnitt:

Die Blüthezeit der Scholastik.

§ 28. Der Umschwung der scholastischen Philosophie um 1200 . . . 180—184
§ 29. Alexander von Hales und gleichzeitige Scholastiker. Bonaventura der Mystiker . . . . 184—187
§ 30. Albertus Magnus . . . . 187—191
§ 31. Thomas von Aquino und Thomisten . . . . 191—203
§ 32. Deutsche Mystik des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts. Eckhart, Tauler und Andere . . . . 203—221
§ 33. Johannes Duns Scotus und Scotisten . . . . 221—227
§ 34. Zeitgenossen des Thomas und des Duns Scotus . . . . 227—229

Dritter Abschnitt:

Die Auflösung der Scholastik.

§ 35. Wilhelm von Occam, der Erneuerer des Nominalismus . . . . 229—233
§ 36. Spätere Scholastiker bis zum Wiederaufkommen des Platonismus. 233—236

Berichtigungen und Zusätze . . . . 237—239

Die Philosophie der christlichen Zeit.

§ 1. Die religiösen Thatsachen, Anschauungen und Ideen des Christenthums geben auch der philosophischen Forschung neue Impulse. Das philosophische Denken richtet sich in der christlichen Zeit vorzugsweise auf die theologischen, kosmologischen und anthropologischen Voraussetzungen der biblischen Heilslehre, deren Fundament in dem Bewusstsein des Gesetzes, der Sünde und der Erlösung liegt.

Von der Philosophie der christlichen Zeit überhaupt handelt:

Heinrich Ritter, die christliche Philosophie, 2 Bde., Göttingen 1858—59. Vergl. die ausführlichere Darstellung in Ritters Geschichte der Philosophie, Bd. V. ff., Hamburg 1841 ff., wie auch die betreffenden Bände der oben, Theil I, S. 6 ff., 2. A. S. 8 ff. angeführten Werke von Brucker, Buhle, Tennemann, Hegel und Anderen. Auch mag hier Mussmann, Grundriss der allg. Gesch. der christl. Philosophie, Halle 1830, genannt sein. Mit Bezug auf Ritters Auffassung handelt über den Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung Ferd. Baur im V. Bande der theolog. Jahrb., Tübingen 1846, S. 29—115 und sehr eingehend S. 183—233; vgl. auch die unten, § 3, S. 5 citirten dogmen- und kirchengeschichtlichen Werke.

§ 2. Auf die schöpferische Urzeit des Christenthums folgt im Mittelalter die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewusstseins von dem Gegensatze zwischen Gott und Welt, Heiligkeit und Sünde, Priestern und Laien, Kirche und Staat, überhaupt von dem Gegensatze, in welchem der menschliche Geist gegen Gott, in sich selbst und zu der Natur stehe, mithin von seiner Gebundenheit, dann in der Neuzeit die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewusstseins von der aus den Gegensätzen wiederhergestellten Einheit, mithin von der Versöhnung und Freiheit des Geistes. Das philosophische Denken steht in der patristischen Periode mit dem theologischen noch in der engsten Einheit und wirkt mit bei

der Dogmenerzeugung, tritt dann als Scholastik in den Dienst der Theologie zu dem Zweck, den im Wesentlichen bereits vorhandenen dogmatischen Lehrinhalt durch logische Anordnung und Begründung mit Hülfe philosophischer Lehren des vorchristlichen Alterthums auf eine wissenschaftliche Form zu bringen, und gewinnt als Philosophie S.4 d. 1. Aufl.
der Neuzeit zu der christlichen Theologie und auch zu der antiken Philosophie allmählich mehr und mehr das freie Verhältniss einer nach Form und Inhalt selbstständigen Wissenschaft.

Die Abgrenzung des Stoffes der Geschichte der Philosophie gegen den der Geschichte der Theologie hat besonders in der patristischen und scholastischen Periode, und die Abgrenzung gegen den der Geschichte der Naturwissenschaften besonders in der neueren Zeit bei der thatsächlichen engen Verflechtung nicht geringe Schwierigkeit; doch liegt in der Definition der Philosophie als der Wissenschaft von den Principien ein Kriterium von zureichender Strenge. Eine Betrachtung der religiösen und theologischen Grundlagen muss der Darstellung der Philosophie der altchristlichen Zeit, und ein Ueberblick über die Hauptergebnisse der neueren Naturforschung muss der Darstellung der Philosophie der Neuzeit einleitend vorangehen, und die Darstellung der Anfänge christlicher Philosophie selbst muss, wenn nicht der lebendige Organismus jener religiösen Gedankenbildung nach der fremdartigen Norm der später erfolgten Ablösung einer theologia naturalis von der theologia revelata willkürlich zerschnitten werden soll, die fundamentalen dogmengeschichtlichen Bestimmungen mitaufnehmen. Nur so wird ein Einblick in die Genesis und den Zusammenhang der christlichen Gedanken möglich.

Erste Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die patristische Philosophie.

§ 3. Die patristische Periode ist die Zeit der Genesis der christlichen Lehre. Sie lässt sich von der apostolischen Zeit bis auf Scotus Erigena excl. herabführen und in zwei Abschnitte zerlegen, welche sich durch das Concil zu Nicaea gegen einander abgrenzen, nämlich die Zeit der Genesis der Fundamentaldogmen, in welcher die philosophische Speculation mit der theologischen in untrennbarer Verflechtung steht, und die Zeit der Fortbildung der kirchlichen Lehre auf Grund der feststehenden Fundamentaldogmen, in welcher die Philosophie als ein die bereits fixirten Fundamentaldogmen rechtfertigender und bei der ferneren Dogmenbildung mit wirkender Factor sich von der dogmatischen Lehre selbst abzuzweigen beginnt.

Gesammtausgaben von Schriften der Kirchenväter haben u. A. besorgt: Margarinus de la Bigne (Paris 1575—79; 6. ed. 1654, 17 voll. fol.), Andr. Gallandi

(Venet. 1765—81, 14 voll. fol.), J. P. Migne (Patrologiae cursus completus, Paris 1840 sqq.); auf Werke aus den drei ersten Jahrhunderten beschränkt sich die Ausgabe von Grabe (spicilegium patrum, ut et haereticorum saec. I.—III., Oxon. 1698), wie auch Bunsen, Analecta Ante-Nicaena, Lond. 1854. Auszüge und Chrestomathien lieferten Rösler (Bibliothek der Kirchenväter, 10 Bde., Lpz. 1776—86), Augusti (Chrestomathia patristica, Lips. 1812), Gersdorf (Bibl. patr. eccl. Lat. sel., Lips. 1835–47) und Andere.

Vergl. Möhler's Patrologie, hrsg. von F. X. Reithmayr, Regensburg 1840; C. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlichen Theologie, Schaffhausen 1861 ff., ferner die dogmengeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Werke von Münscher, Augusti, Neander, Gieseler, Baumgarten-Crusius, Hase, Klee, Hagenbach, Baur, Niedner, Böhringer etc., Dorner's Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart 1839, 2. A. 1845—53, Baur's christliche Gnosis, Tübingen 1835, desselben christl. Lehre von der Versöhnung, Tübingen 1838, christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Tübingen 1841—43, und manche andere theologische Schriften.

Dowling, notitia scriptorum S. Patrum aliorumque veteris ecclesiae monumentorum, quae in collectionibus anecdotorum post annum Chr. MDCC in lucem editis continentur, Oxonii 1839.

Alb. Stöckl, Gesch. der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1859.

Joh. Huber, die Philosophie der Kirchenväter, München 1859.

§ 4. Das religiöse Bewusstsein von dem Gegensatze zwischen Heiligkeit und Sünde hat unter den Völkern des Alterthums zumeist das israelitische gehegt; aber sein sittliches Ideal war an das Ritualgesetz gebunden, und die Offenbarung Gottes erschien ihm als beschränkt auf das auserwählte Volk der Kinder Abrahams. Die Aufhebung der rituellen und nationalen Schranken des sittlich-religiösen Lebens wurde vorbereitet zumeist durch die alexandrinische Religionsphilosophie, deren Entstehung durch Berührung des Judenthums mit der hellenischen Bildung bedingt war, und vollzogen durch das Christenthum. Zu der Zeit, als die griechische Cultur die geistige Abgeschlossenheit und die Römerherrschaft die politische Selbstständigkeit der Völker aufgehoben hatte, trat im Christenthum der Realität des Weltreichs die Idee eines Gottesreichs gegenüber, welches auf Herzensreinheit beruhe. Die Messiashoffnung des jüdischen Volkes ward vergeistigt, in der Busse und Besserung die Bedingung des Seelenheils erkannt, und das Princip aller Gebote in dem Gesetze der Liebe gefunden, wodurch in nothwendiger Folge das Ritualgesetz und damit zugleich auch die nationalen, politischen und socialen Unterschiede ihre frühere absolute Bedeutung verloren; den Armen ward das Evangelium gepredigt, den Bedrückten die Theilnahme am Himmelreich verheissen, und das Bewusstsein von Gott als dem allmächtigen Schöpfer, dem heiligen Gesetzgeber und gerechten Richter durch das Bewusstsein von der Erlösung und

Gotteskindschaft vermöge des Wirkens und Wohnens Gottes in Christo und in der Gemeinschaft der Gläubigen ergänzt.

In Betreff der Litteratur muss hier besonders auf die theologischen Handbücher verwiesen werden. Vgl. ausser den Einleitungen in die biblischen Schriften von de Wette, Hug, Reuss etc. insbesondere noch Carl August Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanon, hrsg. von G. Volkmar, Berlin 1860, und Adolf Hilgenfeld, der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung, Halle 1863.

Das Eigenthümliche des Christenthums setzt in bewusstem Anschluss an Schleiermacher und nicht ohne einen thatsächlichen Einfluss Hegelscher Begriffe Neander (christl. Dogmengesch., hrsg. von J. Jacobi, Berlin 1857, S. 34, und häufig in anderen Schriften, vgl. auch Neander, über das Verhältniss der hellenischen Ethik zum Christenthum, in seinen wissensch. Abhandlungen, hrsg. von
J. Jacobi, Berlin 1851), in „die Erlösung, das Bewusstsein der Einigung des Gött- 6
lichen und Menschlichen", und bemerkt über das Verhältniss desselben zum Judenthum und Hellenismus (ebendas. S. 36): „Im Allgemeinen bezeichnet der religiöse Standpunct des Judaismus das hervorgetretene Bewusstsein der Entfremdung von Gott und der Entzweiung in der menschlichen Natur, der Hellenismus hingegen das jugendliche Leben der Natur, wo dieser Gegensatz zu Gott noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Im Verhältniss zum Judenthum will das Christenthum die Kluft aufheben durch die Erlösung; im Verhältniss zum Hellenismus bringt es den Zwiespalt erst zum Bewusstsein und lässt aus der Aufhebung desselben eine Mittheilung des göttlichen Lebens an die Menschheit hervorgehen." (Als die Grundrichtung des Orientalismus in der indischen und anderen Naturreligionen bezeichnet Neander ebendas. den „Zwiespalt des Bewusstseins in der Form der Trauer und Wehmuth über die Schranken der menschlichen Natur, in der regellosen Sehnsucht nach dem Unendlichen und nach der Versenkung in Gott."). Vgl. oben Theil I, § 5, S. 13, 2. A. S. 15.

In der eigenen Lehrthätigkeit Jesu, die er besonders durch Sprüche und Gleichnisse übte, fällt das Hauptgewicht auf das Hinausgehen über die gesetzliche Gerechtigkeit, wie zumeist die Pharisäer dieselbe übten, auf die Vervollständigung oder Vollendung des Gesetzes (*πληρῶσαι τὸν νόμον*, Matth. V, 17), d. h. die ideale Ergänzung desselben auf Grund des Princips der Liebe und die wirkliche Erfüllung des so ergänzten Gesetzes, so dass zwar im Wesentlichen die Gebote und Verbote des Moses (und zwar auch die rituellen) und selbst manche Satzungen Späterer noch in Kraft bleiben sollen (zum Theil jedoch, so weit sie nur Aeusseres betreffen und nicht unmittelbar eine sittlich-religiöse Bedeutung haben, factisch durch den Messias für die Genossen des Gottesreiches aufgehoben werden, insbesondere in Bezug auf Sabbathfeier, Reinigungen und Opfer, Marc. II, 23—28; VII, 14—23 etc.), dasjenige aber, was Moses um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen erlaubt habe, nicht mehr erlaubt bleiben, sondern dem ideellen Sittengesetze, welches auch die Gesinnung bestimme, unterworfen werden soll, so dass hierdurch die Strenge der sittlichen Anforderungen überhaupt nicht im mindesten als gelockert, sondern als erhöht erscheint (daher der freilich nur im bildlichen Sinne wahre Ausspruch Matth. V, 18, dass bis zum Weltende kein Titel des Gesetzes abrogirt, sondern bis dahin immerdar alles vollzogen werden solle, wenn anders der Ausspruch in dieser Form authentisch und nicht durch den Referenten im judenchristlichen Sinne (der auch die Messiaswürde an die volle Gesetzeserfüllung band) geschärft ist als Gegensatz gegen einen paulinischen oder ultra-pau-

linischen Antinomismus). Nicht als ob Moses nur ein Ritualgesetz gegeben hätte und Christus nur das Sittengesetz anerkennte; das Gebot der Liebe findet sich schon, wiewohl in beschränktem Sinne, bei jenem (3. Mos. XIX, 18, vgl. 5. Mos. VI, 5, XXX, 16 über die Liebe zu Gott, ferner Stellen, wie Jes. LVIII, 7, bei den die christliche Idealität anbahnenden Propheten), und Rituelles behält eine gewisse Geltung bei diesem (Marc. I, 44; Matth. XXIII, 3 etc.); aber das Werthverhältniss beider Elemente wird das umgekehrte in Folge der principiellen Bedeutung, die Christus dem Gebote der Liebe zuerkennt (Matth. XXII, 34 ff.; Marc. XII, 28 ff.; Luc. X, 25 ff.) und in Folge des Vaternamens, durch den er (wozu sich im alten Testamente nur Ansätze finden) das Verhältniss des Menschen zu Gott als ein Verhältniss gemüthlicher Innigkeit bezeichnet. Er knüpft zum Theil ausdrücklich an alttestamentliche Stellen an (auf 1. Sam. XV, 22 u. XXI, 6; Hos. VI, 6 gehen Matth. IX, 13; XII, 3); die prophetische Schilderung des messianischen Reiches, in welchem Friede und Freude herrsche und kein Streit mehr wohne (Jes. IX. u. ö.), involvirt den Gedanken der verwirklichten allumfassenden Liebe; in dem alttestamentlichen Nasiräatsgelübde lag das Princip eines Hinausgehens über die vulgäre Gerechtigkeit; möglicherweise waren auch die (der Apokalyptik, dem „Nachtrieb der alten Prophetie“, nach Hilgenfelds Nachweis in: „die jüdische Apokalyptik,“ Jena 1857, entstammten, damals wohl bereits über den Kreis der Genossen hinausgedrungenen und in Palästina, wie in Aegypten, die Ascese einzelner Therapeuten und Heiligen mitbestimmenden) Grundsätze und das Leben der Essäer von einigem (durch Johannes den Täufer vermittelten) Einfluss. Indem Jesus, der Johannes-Schüler, sich seit seiner Taufe durch Johannes, den Messiasverkünder, selbst als Messias fühlte, der
7 auch dem Moses an Würde nicht nachstehe (nach 5. Mos. XVIII, 15), und dem von Gott eine unvergängliche Gewalt, ein ewiges Reich verliehen sei (Dan. VII, 13 u. 14), trug er in sich den Beruf und hatte den Muth, ein Gottesreich aufzurichten, die Mühseligen und Beladenen um sich zu schaaren, über alles Bestehende hinauszugehen und vielmehr nach seinem eigenen sittlichen Bewusstsein und dem Bedürfniss des Volks, mit dem er Mitleid trug, als bloss nach der überlieferten Satzung zu lehren und zu leben. Ueber die dem Orientalismus entstammten Anschauungsformen und den Mangel entwickelter Begriffe von Arbeit und auf ihr ruhender Selbstständigkeit, Eigenthum, Recht und Staat prävalirt das Princip der reinen Menschenliebe. Als eine Darstellung der vollendeten Gerechtigkeit erscheint das Leben Jesu in der Liebe, mit welcher er für die Seinigen wirkt, in der unbedingten Opposition gegen die bisherigen Leiter des Volkes und alle anderen feindlichen Mächte, und in seinem eben hierdurch herbeigeführten, unter furchtlosem Bekenntniss zu seiner Messiaswürde in der zuversichtlichen Erwartung der Wiederkunft willig übernommenen Tode. Die Bitte, dass Gott seinen Richtern und Feinden vergeben möge, involvirt das ungebrochene Bewusstsein seines absoluten Rechtes, und das gleiche Bewusstsein blieb auch nach seinem Tode noch seinen Jüngern. In dem durch den Messias gegründeten Gottesreiche soll mit der Heiligkeit zugleich die Seligkeit wohnen; das Gebet Jesu geht darauf, dass Gottes Name geheiligt werde, sein Reich komme, sein Wille geschehe, nnd dass mit der Sünde zugleich auch die irdische Noth aufgehoben werde; den Mühseligen und Beladenen wird Erquickung verheissen durch Aufhebung des Druckes, welchen fremde Tyrannei und eigene Armuth, Krankheit und Sündhaftigkeit üben, durch das Verhältniss der Gotteskindschaft und durch die Hoffnung der ewigen Seligkeit für die Genossen des Gottesreichs. Die Möglichkeit der Erhebung zur Herzensreinheit uud sittlichen Vollkommenheit, dem Abbilde der Vollkommenheit Gottes, des himmlischen Vaters, setzt Jesus bei denen, an welche seine Predigt sich richtet, eben so unmittelbar voraus, wie er selbst sich derselben bewusst ist.

In der Consequenz der sittlichen Lehre und des Lebens Jesu lag die Antiquirung des mosaischen Ritualgesetzes, und damit zugleich die Durchbrechung der nationalen Schranke des Judenthums. Diese von Jesus selbst angebahnten Consequenzen seines Princips hat ausdrücklich zuerst Paulus gezogen, der sich dabei seines Abhängigkeitsverhältnisses von ihm durchaus bewusst ist („nicht ich, sondern Christus in mir", Gal. II, 20), und auf Grund seiner persönlichen Erfahrung in dogmatischer Verallgemeinerung derselben für alle Menschen überhaupt die Kraft zur Erfüllung des reinen Sittengesetzes und den Weg zur wahrhaften Geistesfreiheit in dem Glauben an Christus findet. Paulus negirt die Gebundenheit des Heils an Gesetz und Nationalität und überhaupt an jegliches Aeussere („hier ist kein Jude, noch Grieche, kein Knecht, noch Freier, kein Mann, noch Weib", Gal. III, 28; vergl. VI, 15: *οὔτε περιτομή οὔτ' ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις*, auch Röm. X, 12; 2. Cor. V, 17); positiv knüpft er dasselbe an die schlechthin freie Gnade Gottes, deren Aneignung seitens des Subjects durch den Glauben an Christus als den Erlöser erfolgt. Das Gesetz war der Zuchtmeister auf Christus (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, Gal. III, 24). Durch den Glauben wird der innere Mensch (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, Röm. VII, 22, Ephes. III, 16; vgl. Röm. II, 29; 1. Petr. III, 4) erbaut. Das Gesetz führt nicht über den Zwiespalt zwischen dem Wollen des Guten nach dem Geist und dem Thun des Bösen nach dem Fleisch hinaus; durch Christus aber ist dieser Zwiespalt gehoben, die Ohnmacht des Fleisches ist überwunden durch seinen uns innewohnenden Geist (Röm. VII. und VIII.). Der Glaube wird von Gott dem Menschen als Gerechtigkeit angerechnet, und verleiht ihm wieder die seit Adams Sündenfall verlorene Kraft zur wahrhaften Erfüllung des Sittengesetzes, indem er ihn des Geistes Christi theilhaftig werden lässt; an die Stelle des knechtischen Verhältnisses der Furcht vor der dem Gesetzübertreter angedrohten Strafe tritt mit der Hingabe an Christum, den Erlöser, als Rechtfertigung durch den Glauben das freie Verhältniss der Kindschaft, der Gemeinschaft mit Gott in der Liebe. Der Gläubige hat in der Taufe Christum angezogen; Christus soll in ihm Gestalt gewinnen; wie Christus in den Tod gegangen und auferstanden ist, so stirbt der Gläubige vermöge der Einheit mit ihm der Sünde ab, kreuzigt sein Fleisch sammt den Lüsten und Begierden, und 8
ersteht zu neuem, sittlichem Geistesleben; die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmuth, Züchtigkeit (Gal. II, 17; III, 27; IV, 19; V, 22—24; Röm. VI, 1; VIII, 12 ff.; XIII, 14). Aber der Gläubige hat in diesem Leben doch nur die Erstlinge des Geistes (*ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, Röm. VIII, 23); wir sind wohl selig, aber nur in der Hoffnung und warten in Geduld (Röm. VIII, 24 f.); wir wandeln noch im Glauben, nicht im Schauen (*διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*, 2. Cor. V, 7); das neue Leben wird (nach 1. Cor. XV, 23) vermittelt durch die Wiederkunft Christi (und zwar nach dem ersten Thessalonicher-Brief IV, 17 mittelst einer Erhebung der dann noch Lebenden und der Wiederauferweckten auf Wolken zum Herrn, vgl. Joh. Apoc. XI, 12). Den Kern des Sittengesetzes findet Paulus mit Christus in der Liebe (Gal. V, 14: *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν*, Gal. VI, 2: *τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ*, Röm. XIII, 8—10: *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε·... πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*, vgl. 1. Cor. IX, 21; Röm. III, 27; VIII, 2). Die Liebe ist das Letzte und Höchste im Christenthum; sie überragt auch den Glauben und die Hoffnung (1. Cor. XIII, 13). Die Liebe ist die Bethätigung des Glaubens (Gal. V, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*). Die paulinische Lehre von dem Verhältniss des Glaubens zu der Liebe enthielt einen mächtigen Antrieb zu fortschreitender Gedankenentwickelung in Bezug auf die Frage nach dem Bande, das diese beiden Seiten des religiösen Lebens mit einander verknüpfe. Wenn nämlich der Glaube seinem Begriffe nach (wie sich aus Gal. III, 26; V, 6;

Röm. VI, 3 ff.; VIII, 1 ff.; 1. Cor. XII, 3 schliessen lässt) principiell die Liebe oder sittliche Gesinnung bereits involvirt, und daher die an ihn geknüpfte Rechtfertigung die göttliche Anerkennung einer in ihm enthaltenen Wesensgerechtigkeit ist (mit anderen Worten: wofern das göttliche gerechtsprechende Urtheil, wie man im Anschluss an die Kantische Terminologie sich ausdrücken kann und ausgedrückt hat, ein „*analytisches Urtheil* über die subjective sittliche Beschaffenheit des Gläubigen“ ist), dann ist theils die allgemeine Nothwendigkeit der Verknüpfung des an sich gültigen sittlichen Elementes mit den in dem Glauben an Jesus als den Messias und Gottessohn auch liegenden historischen und dogmatischen Elementen nicht dargethan, theils scheint sich vielmehr die (anscheinend?) nicht paulinische Folge: Glaube, beginnender Process der Wiedergeburt und Heiligung, und Rechtfertigung je nach dem Maasse der jedesmal bereits erfolgten Heiligung, als die paulinische Folge: Glaube, Rechtfertigung, Heiligung zu ergeben. Wenn aber andererseits der Glaube die Liebe nicht nothwendig involvirt (wie es nach Röm. IV, 19; X, 9 etc. scheinen kann) und nur als ein neues statutarisches Element, als christlicher Ersatz für die jüdische Betheiligung an Opfern und Cerimonien eintritt (wenn also die göttliche Gerechtsprechung des Gläubigen nur ein „*synthetisches Urtheil*“, ein Imputiren einer fremden Gerechtigkeit ist), dann besteht die Versittlichung der Gesinnung zwar als Forderung, erscheint aber nicht als unausbleibliche Consequenz des Glaubens, der sittliche Vorzug eines Jeden, der an Christi realen Tod und reale Auferstehung glaubt und sich durch Christi Verdienst für erlöst von Schuld und Strafe hält, vor allen Menschen, die nicht in diesem Glauben stehen, wäre eine willkürliche, durch die erfahrungsmässigen Thatsachen keineswegs durchgängig bestätigte Behauptung, und falls trotz der dem gläubig gewordenen Sünder zugerechneten Gerechtigkeit der Fortgang zur Wesensgerechtigkeit ausbleibt, so müsste die göttliche Gerechtsprechung des Ungebesserten neben der Verdammung Anderer als Willkür, Parteilichkeit und Ungerechtigkeit erscheinen, und auf Seiten des Menschen wäre dem frivolen Missbrauch der vergebenden Gnade als eines Freibriefes zur Sünde ein freier Spielraum eröffnet. Indem Spätere danach strebten, die mystisch-religiöse Anschauung des Paulus von dem Sterben und Auferstehen mit Christo in
9 dogmatische Begriffe umzusetzen, so trat eben diese Schwierigkeit (welche in neuerer Zeit die Schleiermachersche Dogmatik durch die Definition des rechtfertigenden Glaubens als der Aneignung der Heiligkeit und Seligkeit Christi, folglich als Hingebung an das christliche Ideal, zu lösen versucht hat) mit steigender Deutlichkeit hervor, und gab Anlass zu mannigfachen theologischen und philosophischen Erörterungen, wovon schon der Jakobusbrief zeugt; die altkatholische Kirche schritt zur Nebeneinanderstellung von Sittengesetz und theoretisch verstandenem, auch seinerseits gesetzlich normirtem Glauben; im Augustinismus, in der Reformation, dann auch in der theologischen und philosophischen Ethik der neueren Zeit bekundet sich immer wieder in neuer Form die aus den paulinischen Anschauungen hervorgehende Dialektik.

Bei der Anerkennung der (immer mehr aus der Forderung des Gebens an Arme und des gemeinschaftlichen Güterbesitzes der Gläubigen durch idealisirende Verallgemeinerung zur Reinheit des Begriffs erhobenen) Liebe als des Höchsten im Christenthum handelt doch Paulus in seinen Briefen zumeist von dem das Gesetz aufhebenden Glauben: in den Mittelpunct der Darstellung aber tritt die *Liebe* in den *Johannes-Briefen* und dem gleichnamigen (vierten) *Evangelium*. Gott ist die Liebe (1. Joh. IV, 8; 16); seine Liebe hat sich durch die Sendung seines Sohnes bekundet, auf dass Alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben (1. Joh. IV, 9; Ev. Joh. III, 16); wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm; das Gebot Christi ist die Liebe; sie ist das neue Gebot; wer Gott liebt, muss auch seinen

Bruder lieben; die Liebe zu Gott bekundet sich durch das Halten seiner Gebote und den Wandel im Licht (Ev. Joh. XIII, 34; XV, 12; 1. Joh. I, 7; IV, 16; 21; V, 2). Die Gläubigen sind aus Gott geboren; sie sind der Welt verhasst; die Welt aber liegt im Argen (Ev. Joh. XV, 18 u. ö.; 1. Joh. V, 19). An die Stelle des paulinischen Kampfes gegen einzelne concrete Mächte, namentlich gegen die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes, tritt hier der Kampf gegen die „Welt" überhaupt, gegen alle dem Christenthum widerstreitenden Richtungen, gegen die Juden und gegen Nichtjuden mit ihrem Unglauben und ihrer Feindschaft wider das Evangelium. Der Gegensatz des auserwählten Judenvolkes gegen die Heiden hat sich zum Gegensatz der Christusgläubigen, die im Lichte wandeln, gegen die Ungläubigen und Kinder der Finsterniss umgestaltet und der zeitliche Gegensatz des *αἰών οὗτος* und *ἐκεῖνος* zum beständig vorhandenen Gegensatz zwischen der Welt und dem Reiche Gottes, welches des Reich des Geistes und der Wahrheit ist. Der Glaube, dass Jesus sei der Christus, ist die weltüberwindende Macht. Dass durch Moses das Gesetz gegeben sei, durch Jesus aber die Gnade und Wahrheit (Ev. Joh. I, 17), erscheint bereits als eine gesicherte Ueberzeugung. Das Gesetz ist abgethan, das religiöse Leben wird nicht mehr durch Opfer und Ceremonien genährt und erfüllt; in die frei gewordene Stelle tritt neben der praktischen Liebesthätigkeit eine theoretische Speculation, zu welcher der Glaube sich fortbildet.

Zunächst an die Beziehung zu der jüdischen Nation knüpft sich die Anerkennung Jesu als des Messias oder Davidssohnes, der als solcher zugleich Gottessohn ist, in dem nach Matthaeus benannten Evangelium; die Bezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes prävalirt in dem Marcus-Evangelium, wo die Benennung „Sohn Davids" nur einmal (X, 47 f.) im Munde des Blinden zu Jericho vorkommt*)

*) Diese beiden Evangelien sind auf die Form, in der sie uns vorliegen, wie nach den eschatologischen Partien, insbesondere nach Marc. XIII, 24 und Matth. XXIV, 29 mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, grossentheils in den Jahren 68 bis 70 nach Chr. gebracht worden; doch scheinen einzelne Stellen von einer bis auf die Zeit des Bar-Cochba (um 135) herabreichenden Ueberarbeitung zu zeugen. Sehr schwierig ist die Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Evangelien zu einander und zum Lucas-Evangelium. Die Schwierigkeit, zu einem gesicherten Resultat zu gelangen, ist darin begründet, dass bei der Untersuchung ausser den Redactionen, die uns vorliegen, ältere nicht auf uns gekommene und ebenso auch andere verloren gegangene Evangelienschriften, von denen nur wenige Spuren sich erhalten haben, mitberücksichtigt werden müssen. Wird diese Rücksicht hintangesetzt, so bewegt sich die Untersuchung in einer falschen Voraussetzung; wird sie genommen, so wird eben damit der Bildung von Hypothesen ein so weites Feld eröffnet, dass die methodische Forderung, alle Hypothesen, die sich bilden lassen, mit Ausnahme einer einzigen als unhaltbar, weil gesicherten Thatsachen widerstreitend, zu erweisen, fast undurchführbar wird. Unter diesen Umständen muss es genügen, Annahmen, deren Irrthümlichkeit streng erwiesen ist, zu vermeiden und sich eine solche Vorstellung zu bilden, die, obschon, wenigstens zur Zeit, nicht streng erweisbar, nach wissenschaftlichen Normen möglich ist und zugleich den Thatbestand zu erklären vermag. Der Hierapolitaner Papias, ein Judenchrist, der in der ersten Hälfte und wohl auch noch nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte und bei unmittelbaren Apostelschülern Erkundigungen nach den Reden Jesu einzog, hat in seiner Schrift: „Auslegung von Aussprüchen des Herrn" (*ἐξήγησις λογίων κυριακῶν*), wie Eusebius Kirchengesch. III, 39 mittheilt, auf Grund von Aussagen des, wie es scheint, den Apostel Johannes überlebenden sogenannten Presbyters Johannes bezeugt, Marcus habe das Evangelium nach der Erinnerung an die Vorträge des Apostels Petrus niedergeschrieben, Matthaeus aber habe in hebräischer Sprache eine Sammlung von Aussprüchen Jesu verfasst, die sich anfangs ein Jeder, so gut er konnte, gedeutet habe (oder habe deuten lassen, bis eine schriftliche Uebertragung in's Griechische erfolgte und Verbreitung fand). An der Glaubhaftigkeit

Als Ausdruck des Bewusstseins von der **allgemeingültigen** Bedeutung der christlichen Religion erscheint die Anerkennung Christi als des **Sohnes Gottes** bei

---

dieser uralten Nachricht zu zweifeln, liegt kein triftiger Grund vor. Aber sehr zweifelhaft ist das Verhältniss der auf uns gekommenen ersten Evangelien zu jenen ursprünglichen Schriften. Das Marcus-Evangelium scheint treuer, als die Schrift des Matthaeus auf uns gekommen zu sein; doch finden sich noch vereinzelte Spuren einer älteren Form vor, wie z. B. der Schluss ursprünglich gelautet zu haben scheint: *πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι᾽ αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας*, wofür später (im Anschluss an Matth. und Lucas) die längere Stelle Marc. XVI, 9—20 eingesetzt worden ist. Bei dem Matthaeus-Evangelium fragt es sich vor Allem, ob die von Papias sogenannte Aufzeichnung der Aussprüche (*λόγια*) Jesu nur a potiori von ihm so benannt worden sei und die ursprüngliche Schrift bereits manche Erzählungen mitenthalten habe, oder ob sie in der That eine blosse Spruchsammlung gewesen sei. In dem letzteren Falle müsste angenommen werden, dass das auf uns gekommene Matthaeus-Evangelium durch eine freie Combination von mündlich und schriftlich überlieferten Erzählungen aus dem Leben Jesu mit jener Spruchsammlung entstanden sei und dass auch das Marcus-Evangelium eine der Quellen des historischen Stoffes in demselben gebildet habe. Zu dieser vielverbreiteten Hypothese würde der Gesammtcharakter der vorliegenden ersten Evangelien ziemlich wohl stimmen, welcher der Annahme einer relativ frühen, den geschichtlichen Ereignissen selbst sich ziemlich eng anschliessenden Entstehung zwar nicht aller einzelnen Erzählungen, wohl aber der historischen Gesammtdarstellung in dem zweiten derselben entschieden günstig ist; doch ist theils die Voraussetzung einer blossen schriftstellerischen Composition von Sprüchen durch Matthaeus mit strenger Ausschliessung erzählender Partien für jene erste Zeit religiöser Unmittelbarkeit wohl schon zu künstlich, theils erregen manche einzelne Stellen Zweifel, indem sie auf eine Priorität von Erzählungen in unserem ersten Evangelium vor den entsprechenden des zweiten deuten; auch lässt sich das häufige Vertheiltsein von Erzählungen und Ausdrücken des Marcus an die Evangelien des Matthaeus und Lucas unter der Voraussetzung der Priorität des Marcus nicht durchweg auf eine leichte und natürliche Weise begreifen. Vielleicht ist die Annahme am befriedigendsten, dass die ursprünglich hebräische Schrift des Apostels Matthaeus ausser vielen Sprüchen auch bereits einen Theil des historischen Materials enthielt, dass Marcus, der Schüler des Petrus, unter anderm auch dieses benutzte, dass aber das uns vorliegende Matthaeus-Evangelium eine spätere erweiternde Ueberarbeitung (keineswegs blosse Uebersetzung) jener ursprünglichen Matthaeus-Schrift sei, wobei namentlich die Genealogie hinzugefügt, von der Facticität mehr zur Idealität fortgegangen, nach möglichster Reinheit des griechischen Ausdrucks gestrebt und die Citate dem Texte der Septuaginta angepasst worden seien; bei dieser Annahme ist das ursprüngliche Matthaeus-Evangelium auch als die Basis des von den judenchristlich gesinnten Nazaräern gebrauchten und noch zur Zeit des Hieronymus in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrten aramäischen **Hebräer-Evangeliums** anzusehen, von welchem wiederum das „Evangelium nach den Aposteln" (Hieron. c. Pelag. III, 2), vielleicht auch das Aegypter-Evangelium (Clem. Alex. Strom. III, 13) und andere Schriften freie Ueberarbeitungen, die bestimmten religiösen Richtungen entsprachen, gewesen sein mögen. In dem Hebräer-Evangelium glaubte Lessing die Quelle der Evangelienbildung überhaupt zu finden; Herder wies auf die der Schrift vorangegangene und dieselbe bedingende mündliche Tradition hin. Auf Lessings Annahme eines schriftlichen Urevangeliums fusst namentlich Eichhorn, auf Herders Traditionshypothese namentlich Gieseler und auch Schleiermacher; die Bedeutung der Zeugnisse des Papias hat namentlich Schleiermacher zur Geltung gebracht. Die Annahme einer wenigstens relativen Ursprünglichkeit des Marcus-Evangeliums vertreten unter Andern: Storr, Herder (Werke zur Theol., XII, S. 15), Lachmann (in d. theol. Studien u. Kr., 1835, S. 570—590), Chr. H. Weisse, Wilke, Br. Bauer, Hitzig (Johannes Marcus und seine Schriften, Zürich 1843), Sommer, Reuss, Ewald (der jedoch sehr complicirte Annahmen macht), A. Ritschl, Volkmar, Holtzmann (die synoptischen Evangelien, Leipz. 1863), Schenkel (Charakterbild Jesu, Wiesbaden 1864). Dass Marcus später als Matthaeus geschrieben habe, ist eine alte (freilich nicht einstimmige) kirchliche Ueberlieferung (bei Irenaeus

Paulus und die Hervorhebung dieser Auffassung namentlich in dem von paulinischen Anschauungen getragenen Lucas-Evangelium*). Die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum, des neuen Bundes über den alten mit seinem für die 11
Christen nicht mehr gültigen Gesetze erscheint als persönliche Erhabenheit Jesu Christi über Moses und über die Engel, durch deren Vermittelung das Gesetz gegeben worden sei, in dem von der paulinischen Denkweise getragenen (möglicherweise von Apollos oder von Barnabas verfassten) Briefe an die Hebräer, der von Christus als dem Sohne Gottes aussagt, durch ihn seien von Gott die Weltperioden (*αἰῶνες*) geschaffen worden, er sei der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, das Ebenbild des göttlichen Wesens (*ἀπαύγασμα καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*), der ewige Hohepriester nach der Weise Melchisedek's, des Priester-Königs, dem auch Abraham sich unterordnete, dem also auch die Leviten als Kinder Abrahams nachstehen. Die Busse und Abkehr von den todten Werken und den Glauben an Gott rechnet der Verfasser dieses Briefes zu dem Elementaren im Christenthum, der Milchspeise oder der Grundlegung, von welcher zur *στερεὰ τροφή* oder zur *τελειότης* fortzuschreiten sei. Dieser Brief enthält bereits Keime des späteren Gnosis. Das nach dem Apostel Johannes benannte vierte Evangelium, welches die reine Geistigkeit Gottes lehrt und die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit fordert, erkennt in Christus den fleischgewordenen Logos, der von Ewigkeit her bei Gott war und mittelst dessen Gott die Welt geschaffen hat und sich den Menschen offenbart; der Logos ward Fleisch und aus seiner Fülle (*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*) schöpfen wir Gnade um Gnade**).

---

adv. haeret. III, 1); Augustin sagt, Marcus erscheine als pedissequus et breviator Matthaei; ähnlich urtheilen in neuerer Zeit u. A. Hugo Grotius, J. L. Hug und auch A. Hilgenfeld. Nach Griesbachs Hypothese, der u. A. de Wette (Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in die kanon. Bücher des neuen Test., 6. Aufl., Berlin 1860, § 82 u. 94—96), D. F. Strauss, Baur und Zeller (der diese Annahme neuerdings wieder in seiner besonnenen und gründlichen Weise in Hilgenfelds Zeitschrift für hist. Theologie, Jahrg. VIII, 1865 vertritt) beigetreten sind, soll das Marcus-Evangelium ein combinirender (und conciliatorischer) Auszug aus den Evangelien nach Matthaeus und nach Lucas sein; doch ist die Beweiskraft der Argumente für die Ahhängigkeit des Marcus von Matthaeus entschieden grösser, als die der Argumente für seine Abhängigkeit von Lucas; was für das Letztere zu sprechen scheint, lässt sich vielleicht auch durch die Unterscheidung der auf uns gekommenen, allerdings von dem Lucas-Evangelium abhängigen Redaction von dem ursprünglichen Marcus erklären.

*) Dieses Evangelium ist, wie schon aus c. XXI, 24 ff, wonach Jerusalem noch eine gewisse Zeit hindurch nach der Zerstörung des Tempels *πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν* sein soll, bis endlich die *καιροὶ ἐθνῶν* sich vollenden und der Menschensohn auf einer Wolke vom Himmel herabsteigend wiedererscheine, im Vergleich mit dem Ausdruck Marc. XIII, 24: *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην*, und mit Matth. XXIV, 29: *εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* folgen möchte, später als die beiden ersten Evangelien und wohl mindestens um ein Decennium nach dem Fall Jerusalems verfasst worden. Es zeichnet Jesus als Sünderfreund.

**) Die Darstellung in diesem Evangelium trägt unter allen am wenigsten den Charakter der blossen Facticität und am meisten den der Idealität (jedoch nicht ohne eine gewisse Hinneigung zu dualistischer Trennung zwischen den Reichen des Lichts und der Finsterniss, die zu einem neuen Particularismus christlicher Gläubigkeit Anlass geben konnte). Es heisst schon bei Clemens von Alexandrien das pneumatische Evangelium (Clem. Al. Hypotyp. bei Euseb. K. G. VI, 14, 7); Luther nennt es, weil es wenige Werke und viele Reden Jesu mittheile, das „einige, zarte, rechte Hauptevangelium". Aber geistiger Vorrang beruht nicht nothwendig auf zeitlicher Priorität (zu deren Annahme bei diesem Evangelium Schleiermacher geneigt war, vgl. darüber namentlich die nun endlich veröffentlichten Vorlesungen über das

12 Wie wichtig und folgenreich aber auch die Begriffe sein mochten, mittelst deren Christi unmittelbare und mittelbare Schüler seine Person dachten, so ist doch nicht (wie Huber will in seinem dankenswerthen Werke über die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 8, der S. 10 im Anschluss an Schelling, Philos.
13 der Offenbarung, Werke II, 4, S. 35, Christus „nicht den Lehrer und Stifter, sondern den Inhalt des Christenthums" sein lässt) „die eigentliche Basis und der lebenskräftige Keim der christlichen Lehre" in denselben zu suchen; diese Basis und dieser Keim liegt vielmehr in Jesu eigener sittlicher Anforderung und Bethätigung der Anforderung der Gesinnungsgerechtigkeit, der Herzensreinheit und Liebe (wie auch Huber a. a. O. S. 8 mit Recht anerkennt, dass das Fundament jener Begriffe in Jesu Leben und Lehre liege, wodurch aber seine Zustimmung zu Schellings Satze eine wesentliche Einschränkung erhält).

Unbeschadet der wesentlichen Neuheit und Selbstständigkeit der christlichen Principien muss die Vorbereitung und Anbahnung derselben theils im Judenthum

---

Leben Jesu von F. Schl., hrsg. von K. A. Rütenik, Werke I., Bd. 6, Berlin 1864, wo S. 497 gemeint wird, der „Augenzeuge Johannes" habe die schriftliche Abfassung der drei synoptischen Evangelien höchst wahrscheinlich nicht gekannt), und ideelle Echtheit im religiösen Sinne, Erfülltsein von wahrhaftem Gottesgeiste, involvirt nicht nothwendig die historische Echtheit im prosaischen Sinne, das Verfasstsein durch eben diejenige Person, deren Namen das Schriftstück trägt. Bei einer nicht durch unerwiesene Voraussetzungen eingeschränkten Anwendung der allgemeinen Gesetze historischer Forschung auf kanonische Schriften folgt mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, dass das vierte Evangelium nicht von dem Apostel Johannes verfasst worden sei, obschon wohl auf Grund mündlicher (und vielleicht auch schriftlicher) Zeugnisse des Apostels Johannes, wie solche auch andern Schriften, insbesondere der von Papias veranstalteten Spruchsammlung, mit zum Grunde liegen mochten. Ob das Evangelium selbst (Cap. I—XX) sich für eine Schrift des Apostels ausgebe oder sich nur hinsichtlich einzelner Angaben (XIX, 35) unter die Autorität eines Augenzeugen stelle, und zwar des Apostels Johannes, als des Verfassers der Apokalypsis, der das Lamm Gottes in seinem Blut und auch mit dem Namen: λόγος θεοῦ, geschaut habe, ist streitig; Ev. Joh. c. XXI. aber scheint eine Nachschrift Späterer zu sein, welche Autorität und Autorschaft verwechselt haben mögen (wenn anders die Worte XXI, 24: καὶ γράψας ταῦτα echt sind und nicht bloss auf benutzte schriftliche Zeugnisse, sondern auf das vierte Evangelium selbst gehen sollen). Zweifelhaft ist das Verhältniss zu dem Verfasser der Johannes-Briefe, der in einem wesentlich gleichen, obschon nicht absolut identischen Gedankenkreise steht. „Der Buchstabe der evangelischen Geschichte konnte unmöglich schon alles enthalten, was das zweite Jahrhundert bedurfte und glaubte, und doch sollte er es enthalten", weil nämlich das Wahre als identisch mit dem Ursprünglichen galt; also bedurfte es zum Behuf des Fortbestandes und der Entwicklung des Christenthums der Anknüpfung weiterer Thaten und Reden an die altüberlieferten (vergl. die vortreffliche Ausführung dieses Gedankens in Köstlin's Abhandlung über die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, in den theol. Jahrbüchern, Tübingen 1851, S. 171). Die Anerkennung einer Schrift als echt und kanonisch beruhte vielmehr noch, als auf historischer Kritik, auf dem „Sichwiedererkennen des allgemeinen (christlichen) Geistes in ihr" (Schleiermacher, der christl. Glaube, II, § 130). Schwerlich ist der Verfasser des vierten kanonischen Evangeliums mit dem der Apokalypse, die vergleichsweise gut als eine Schrift des Apostels Johannes bezeugt ist und auch nach innern Gründen echt sein kann, identisch. Die Stellung, die Johannes nach dem Galater-Briefe gleich den übrigen Uraposteln zu dem Judenthum und Gesetz einnahm, stimmt nicht zu der Lehrweise des Evangeliums. Die Reden, welche eine nachpaulinische Entwicklungsform des christlichen Bewusstseins bekunden, konnte nicht der Apostel Johannes Jesu selbst in den Mund legen. Papias von Hierapolis, der als Zeitgenosse des Polykarp um 100—170 n. Chr. lebte, sammelte Aussprüche Jesu, um sie schriftlich zu erläutern, theils aus Schriften, theils und vornehmlich aus dem Munde von Schülern der Apostel und Anderer, die Jesus persönlich gekannt hatten; er suchte insbesondere auch zu erfahren, was der Apostel Johannes (und daneben auch, was

überhaupt anerkannt werden, theils näher in der durch Berührung mit dem Parsismus mitbedingten jüdischen Apokalyptik, auf welcher der Essäismus beruhte und anderntheils (seit Paulus und dem Hebräerbrief und besonders seit den Anfängen der Gnosis und der Entstehung des vierten Evangeliums) in der durch Berührung mit dem Hellenismus bedingten alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie. Die allegorische Schriftdeutung und Theosophie ging wesentlich auf eine Vergeistigung der alttestamentlichen Anschauungen. Die sinnlichen Erscheinungen Gottes wurden als Erscheinungen einer von Gottes Wesen unterschiedenen, in der Welt wirkenden Gotteskraft gedeutet. Wie bei Aristobul und im zweiten Buche der Makkabäer (III, 39) die Kraft (*δύναμις*) Gottes, die in der Welt wohne, von Gottes ausserweltlichem Anundfürsichsein und in den Proverbien (VIII, 22 ff.) und in dem Buche der Weisheit (VII ff.) die Weisheit Gottes von ihm selbst unterschieden wird, so verkündet Paulus Christum als Gottes Kraft und Weisheit (1. Cor. I, 24: *κηρύσσομεν Χριστὸν Θεοῦ Δύναμιν καὶ Θεοῦ Σοφίαν*). Wie Philo Gott die Ursache
(*αἴτιον*) der Welt nennt, wodurch (*ὑπὸ*) sie ihren Ursprung habe, den *Λόγος* aber das 14

---

der Presbyter Johannes) über Aussprüche Jesu bezeugt habe, legte also auf die Autorität dieses Apostels Werth, und hätte sein Evangelium, falls er es gekannt und anerkannt hätte, nicht unbenutzt lassen können; eine Erwähnung oder Benutzung desselben durch Papias hätte aber Eusebius, der sorgsam die Zeugnisse für die Evangelien gesammelt hat und die Schriften des Papias genau kannte, gewiss nicht unerwähnt gelassen. Eusebius nennt indess den Papias nicht unter den Zeugen für das Johannes-Evangelium, sondern nur unter denen für die Evangelien nach Matthaeus und nach Marcus; auch will er den ersten Johannes-Brief und den ersten Petrus-Brief durch Papias benutzt (ob auch als Schriften jener Apostel bezeichnet?) gefunden haben. Die Apokalypse hat Papias (nach Andreas von Kappadocien, Comm. zur Apoc., bei Routh, rel. sacr., ed. II, I, p. 15; cf. Euseb. K.-G. III, 39, 12) gekannt und als Schrift des Apostels anerkannt. In dem vielleicht echten Briefe des Polykarp, eines unmittelbaren Schülers des Apostels Johannes, und ebenso in dem bald nach Polykarps Tode (167 n. Chr.) von seinen Schülern und Freunden verfassten Martyrium Polycarpi bekundet sich wohl Benutzung älterer Evangelien und auch paulinischer Briefe, aber keine Bekanntschaft mit dem Johannes-Evangelium (doch vgl. Ep. ad Philipp. c. 7, wo eine Beziehung auf eben jenen ersten Johannes-Brief stattfindet, den auch Papias gekannt haben soll). Diejenige Zeit und Art der Passahfeier, welche in den Gemeinden zu Smyrna und Ephesus und fast in allen kleinasiatischen galt, und für welche Polykarp (wie sein Schüler Irenaeus in einem Briefe an den römischen Bischof Victor bei Euseb. K.-G. V, 24, 16 bezeugt) gegen Anicetus von Rom um 160 n. Chr., und nicht lange hernach auch Polykrates, der Bischof von Ephesus (in einem Briefe an Victor bei Euseb. K.-G. V, 24, 2—7) sich auch auf die Autorität des Apostels Johannes berufen haben, steht in Uebereinstimmung mit der Darstellung der synoptischen Evangelien (wonach Jesus zu der gesetzlichen Zeit, nämlich an dem Abend, mit welchem der fünfzehnte Tag des Monats Nisan, begann, das Passahmahl mit seinen Jüngern genossen hat, gleich darauf verrathen, gerichtet und dann im Laufe des Tages an das Kreuz geheftet wurde, und noch vor dem Abend, mit welchem der sechszehnte Nisan, der ein Sabbath war, begann, den Geist aufgab), aber im Widerstreit mit der Darstellung des Johannes-Evangeliums (wonach Jesus um einen Tag vor der gesetzlichen Zeit des Passahmahles das letzte Mahl mit seinen Jüngern genossen haben und um die Zeit als die Juden das Passahlamm schlachteten, selbst gestorben sein soll; dass das letzte Mahl Jesu auf den Abend des Donnerstags und sein Tod auf den Freitag fiel, berichten die Synoptiker und der vierte Evangelist übereinstimmend, aber dieser lässt das Passahmahl der Juden auf den Abend des Freitags, jene lassen es auf den des Donnerstags fallen; die Synoptiker setzen mit dem jüdischen Passahmahle das letzte Mahl Jesu gleichzeitig, der vierte Evangelist lässt dagegen mit dem Tode der Passahlämmer den Tod Jesu, als des wahren Passahlammes, zusammenfallen; die Identität des Tages des jüdischen Passahmahles mit dem Tage des Todes Jesu besteht bei jenen und bei diesem, aber in verschiedenem Sinne, bei den Synoptikern nämlich nach jüdischer, bei „Johannes" nach römischer Tagesbestimmung; übrigens lag der

Werkzeug (*ὄργανον*), vermittelst (*διά*) dessen er die Welt gebildet habe, während die vier Elemente (*τὰ τέτταρα στοιχεῖα*) die Materie (*ὕλη*) ausmachen, so erscheint in dem Brief an die Hebräer der Sohn Gottes als der, durch welchen (*δι' οὗ*) Gott schafft, und so ist nach dem Johannes-Evangelium alles Gewordene *διὰ τοῦ Λόγου* geworden (Ev. Joh. I, 3 u. 10: *δι' αὐτοῦ*). Aber die alexandrinische Theosophie erkannte die Möglichkeit einer Menschwerdung des göttlichen Logos nicht an und konnte dieselbe nicht anerkennen, da sie die Materie für unrein und das Herabsteigen der Seele in einen sterblichen Leib für die Folge einer Schuld derselben hielt; für sie war daher auch die Identificirung des Messias mit dem Logos unmöglich, sie erwartete noch den Messias, während Jesus sich als solchen wusste; sie fand für die Vergeistigung des Gesetzes nicht den principiellen positiven Ausdruck in dem Gebot der Menschenliebe; sie zog aus ihrer Vergeistigung des Gesetzes nicht die (paulinische) Consequenz, dass nunmehr, da der Messias erschienen sei, für Jeden, der an ihn glaube, das alte Gesetz nach seinem buchstäblichen Sinne nicht mehr gelte; sie liess nicht an die Stelle der cerimonialen Verehrung des den Juden geoffenbarten Gottes die Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit treten. Um dieser

---

Hauptgegenstand des späteren Streites in der Frage, ob das christliche Pascha zugleich mit dem jüdischen Feste ohne Rücksicht auf den Wochentag mit Aufhebung des Fastens zu feiern, oder ob die Sitte dieser Passahfeicr zu abrogiren sei, wie sie thatsächlich in den meisten christlichen Gemeinden und namentlich in der römischen und nach 135 auch in der jerusalemitanischen nicht beobachtet wurde, und an ihre Stelle die blosse Feier des Ostersonntages als des Auferstehungstages treten solle). In die Zeit, da dieser Streit zuerst grössere Dimensionen gewann, fällt die erste völlig gesicherte Benutzung des Johannes-Evangeliums, indem Gegner der in Kleinasien vorherrschenden Festsitte sich auf dasselbe beriefen; diese Benutzung ist unverkennbar namentlich bei Apollinaris von Hierapolis um 170 n. Chr. (im Chron. pasch. p. 14). Von den sogenannten Alogern in Kleinasien wurde es als den drei ersten Evangelien widerstreitend und von Gnostikern untergeschoben verworfen und dem Cerinth zugeschrieben (Epiph. haeres. LI). Ob es in dem echten Theile der Ignatius-Briefe, ferner von Justinus Martyr und von früheren Gnostikern benutzt worden sei, ist streitig, wiewohl zum Theil nicht unwahrscheinlich; manche anscheinende Anklänge erklären sich jedoch auch aus symbolischer Deutung christlicher Gebräuche bei der Taufe und bei dem Abendmahl, welche Deutung älter sein mag, als das Johannes-Evangelium, in das sie eingegangen ist. Die später in der Kirche herrschende Ansicht äussert zuerst Irenaeus (adv. haer. III, 1, griechisch bei Euseb. K.-G. V, 8): *ἔπειτα* (nachdem Matthaeus hebräisch, während Petrus und Paulus in Rom lehrten, dann nach deren Tode Marcus, der Hermeneut des Petrus, dann Lucas, der Gefährte des Paulus, geschrieben hatten) *Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* Unter dem Einflusse theils der alexandrinischen Theosophie, theils auch des Parsismus stehend, dem Doketismus feind und doch selbst nicht ganz von doketischer Haltung frei, das Gesetz der Juden von dem Gebote Christi streng absondernd, den grossen gnostischen Systemen aber wahrscheinlich vorangehend und nicht als kirchliche Reaction nachfolgend, schon von Basilides oder mindestens von Basilidianern (nach Hippol. Philos. VII, 22 u. 27; wahrscheinlich hat Hippolytus nur aus Schriften späterer Basilidianer geschöpft, s. Zeller, theol. Jahrb. XII, Tüb. 1853, S. 144—161) und auch von Valentinianern (nach Iren. I, 8) benutzt, ist das Johannes-Evangelium (c. I—XX) vielleicht schon um 120 n. Chr. an einem Orte, wo schon damals nicht der 14. Nisan gefeiert wurde (wahrscheinlich in Alexandria, wofür unter anderm auch der Gebrauch des aus Aegypten stammenden Ausdrucks *βάϊον* spricht) entstanden, seine Verbreitung in Kleinasien und dann nach dem Abendlande scheint jedoch erst längere Zeit nach seiner Entstehung stattgefunden zu haben und zu dem Passahstreit in Beziehung zu stehen. In die Zeit dieses Streites und näher in das Jahrzehend 160—170 setzt Baur und neuerdings auch D. F. Strauss (in der neuen Ausgabe seines Lebens Jesu) die Abfassung dieses Evangeliums; Hilgenfeld lässt dasselbe um 130 entstehen. Nach der herrschenden Ansicht ist es ein Werk des Greisenalters des Johannes.

tiefgreifenden Differenzen willen liegt die alexandrinische Philosophie noch auf der Seite der vorchristlichen Zeit und kann nur als eine der Vorstufen, aber sie muss auch als die letzte und nächste der Vorstufen des Christenthums gelten. Vergl. Grundr. I, § 63, S. 160 und 162, 2. Aufl. ebd. S. 203 und 205 f.

Der Monotheismus als Weltreligion konnte nur aus dem Judaismus hervorgehen. Der Sieg des Christenthums ist der Sieg der ihrer nationalen Beschränktheit enthobenen gemilderten und vergeistigten Religionsanschauung des jüdischen Volkes über den Polytheismus, welcher Sieg dem vorangegangenen der hellenischen Sprache, Kunst und Wissenschaft in den durch Alexander den Grossen gestifteten und später der römischen Herrschaft anheimgefallenen Reichen völlig analog ist, nur dass der Kampf auf religiösem Gebiet ein um so härterer und langwierigerer war, je mehr bleibend werthvolle Elemente auch die polytheistischen Religionen in sich trugen. War einmal die nationale Abgeschlossenheit dem regen Verkehr der Völker und der Einheit des Weltreichs gewichen, so musste allmählich mehr und mehr an die Stelle des Nebeneinanderbestehens verschiedener Bildungsrichtungen die Herrschaft derjenigen treten, welche die mächtigste, höchste und entwickeltste war, also die Herrschaft der griechischen Sprache, Kunst nnd Wissenschaft, des römischen Rechts (und für den Westen auch der römischen Sprache) und entweder der griechisch-römischen oder der (verallgemeinerten, entnationalisirten) jüdischen Religion. Sobald von Juden (besonders ausserhalb Palästina's) das Unpassende des Fortbestehens des positiven Gesetzes empfunden, am Monotheismus aber festgehalten und für die durch die Zeitverhältnisse nothwendig gewordene Aufhebung des Gesetzes eine ihrem religiösen Bewusstsein adäquate und zugleich dem Bedürfniss der Nichtjuden nach Unabhängigkeit von dem wirklichen Judenthum gemässe Autorität in dem über Moses und Abraham stehenden, gottmenschlichen Messias gefunden wurde (sei es auch, dass dieser selbst in seiner historischen Erscheinung diese Aufhebung nicht ausgesprochen, vielleicht nicht gewollt, sondern nur durch neue, über das blosse positive Gesetz hinausgehende Forderungen einen Anknüpfungspunkt für dieselbe geboten hatte), sobald diese Bedingungen zusammentrafen, was zuerst in Paulus geschah, musste der Kampf der Religionen beginnen. Schwerer musste es der neuen Richtung werden, innerhalb des Judenthums und innerhalb des Kreises der an dem Buchstaben der Autorität des Messias, der persönlich unter ihnen gelebt hatte, festhaltenden Messiasgläubigen durchzudringen, als innerhalb des Hellenismus, obschon auch dieser nicht ohne heftiges Gegenstreben ihr wich, und sie andererseits, indem er ihr unterlag, doch zugleich mit wesentlichen Elementen seiner selbst erfüllte, so dass in gewissem Sinne mit Recht das Christenthum, wiewohl zunächst dem Judaismus entstammt, die über Judaismus und Hellenismus hinausgehende Synthesis beider genannt werden kann, welche beiden Factoren dann zugleich mit noch anderen neu hinzutretenden Motiven auch wiederum innerhalb des Christianismus gegeneinander in den Gegensatz traten, dessen erste siegreiche Vermittelung der Katholicismus ist.

Dem Judenthum gegenüber war das Christenthum Vergeistigung, daher den altgläubigen Positivisten, die sich namentlich in die paulinische Abrogation des Gesetzes nicht zu finden wussten, ein freigeistiges Aergerniss (σκάνδαλον, 1. Cor. I, 23). Den gebildeten Hellenen war die Lehre von einem gekreuzigten Gotte aus jüdischem Geschlecht eine abergläubische Thorheit (μωρία, ebendaselbst), wesshalb nicht viele Hochstehende es annahmen (1. Cor. I, 26 ff.); die Schwachen, Belasteten und Unterdrückten aber hörten gern die Botschaft von dem zu ihrer Niedrigkeit herabgestiegenen Gotte und die Predigt von der zukünftigen Auferstehung zu seligem Leben; ihrem Bedürfniss entsprach der Trost im Unglück, nicht die Religion der

heiteren Befriedigung; die Opposition gegen die Unterdrücker gewann in dem Glauben an Christus einen geistigen Halt, die gegenseitige Unterstützung in dem Gebote der Liebe ein kräftiges Motiv; das Bestehen einer Weltmonarchie begünstigte den religiösen Einheitsgedanken und die Predigt der Eintracht und Liebe; eine Religion wurde zum Bedürfniss, die auch in ihren theoretischen Voraussetzungen nicht auf den alten nationalen Anschauungen, sondern auf dem umfassenderen, minder poetischen, mehr reflectirenden Bewusstsein der damaligen Gegenwart beruhte; über künstliche, geistesaristokratische, der Volksmeinung fremde Umdeutungs- und Verschmelzungsversuche, wie sie besonders in dem späteren Stoicismus und dem Neuplatonismus aufkamen, musste die einfachere und volksthümliche Lehre des Evangeliums den Sieg davon tragen, die allegorische Deutung der Mythen war doch nur ein Beweis, dass man im Grunde derselben sich schäme, bereitete also den Triumph des Christenthums vor, welches dieselben offen verwarf, und was das Wesentlichste ist, seit der Auflösung der ethischen Harmonie, wie sie in der Blüthezeit des hellenischen Alterthums bestand, lag bei der fortschreitenden sittlichen Entartung das sittliche Heil *zunächst* in der Läuterung durch Weltentsagung, in der „Kreuzigung der Lüste und Begierden" und in der Hinwendung zu einem solchen ethischen Ideal, welches nicht das natürliche Leben künstlerisch verklärte, sondern über dasselbe den Geist hinaushob. Sehr wirksam war bei Vielen die Furcht vor den angedrohten Höllenstrafen und die Hoffnung auf die verheissene Rettung und Beseligung der
15 Genossen des Reichs; aber auch das Blut der Märtyrer ward durch die von ihrer Person auf ihre Sache überfliessende Aufmerksamkeit und Achtung ein Saame der Kirche.

§ 5. Der Gegensatz zwischen dem Judenthum und Hellenismus wiederholte sich in einem durch die Gemeinsamkeit christlicher Principien beschränkten Sinne und Maasse innerhalb des Christenthums selbst als Gegensatz der Judenchristen und Heidenchristen. Das *Judenchristenthum* verband mit dem Glauben an Jesus als den Messias noch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes; das *Heidenchristenthum* dagegen ging hervor aus der paulinischen Auffassung des Christenthums als des ohne die Werke des Gesetzes rechtfertigenden und heiligenden Glaubens an Christum. Dieser Gegensatz wurde bei der gemeinsamen Anerkennung Jesu als des Messias und Annahme seines Sittengesetzes der Liebe durch die Macht des (vornehmlich in gemischten Gemeinden, wie der römischen, herrschenden) christlichen Einheitsstrebens überwunden, ein dem unserigen bereits nahekommender gesammtapostolischer Schriftkanon, der den drei ersten unserer Evangelien unter Verwerfung anderer das Johannesevangelium anreiht und damit eine Sammlung apostolischer Schriften verbindet, wurde constituirt, und die *altkatholische Kirche* begründet, welche das Christenthum wesentlich als das neue Gesetz der Liebe unter Aufhebung des mosaischen Cerimonialgesetzes auf Grund des Glaubens an Christus auffasste, und auch den Glaubensinhalt in gesetzlicher Form durch die Glaubensregel bestimmte, im Zusammenhang mit der Ausbildung einer

neuen hierarchischen Verfassung. Die Glaubensregel geht vorwiegend auf die objectiven Voraussetzungen des Heils, und zwar auf Grund der zumeist durch die Taufformel allgemein im christlichen Bewusstsein sich fixirenden Begriffe von Gott und seinem eingebornen Sohne und dem heiligen Geiste, im Gegensatz einerseits zum Judaismus, andererseits zu den dem christlichen Gemeingeiste nicht entsprechenden Speculationen der Gnostiker.

A. Neander, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamburg 1825—52, 3. A. Gotha 1856. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamburg 1832 u. ö., 5. Aufl. Gotha 1862. Christl. Dogmengeschichte, herausgegeb. v. J. L. Jacobi, Berlin 1857.

Ferd. Christian Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Tübingen 1845. Lehrbuch der christl. Dogmengesch., Stuttgart 1847; 2. A. 1858. Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853; 2. A. 1860. Die christl. Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, Tübingen 1859.

A. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, Tübingen 1846.

Albrecht Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850; 2. A. 1857.

A. Hilgenfeld, das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges, Jena, 1855. Vgl. zahlreiche Abhandlungen Hilgenfeld's in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Die altkatholische Kirche, die durch das Judenchristenthum und den Paulinismus bedingt ist und von beiden gewisse Elemente aufgenommen, aber doch zunächst aus dem paulinischen Heidenchristenthum sich hervorgebildet hat, kommt 16
materiell mit dem Paulinismus in der auf dem Glauben an Christus beruhenden Aufhebung des mosaischen Gesetzes und der nationalen Schranken überein, steht aber formell dem Judenthum und Judenchristenthum nahe vermöge der gesetzlichen Fassung, die von ihr dem christlichen Princip in Betreff des Glaubens, der Liebesthätigkeit und der Gemeinde- und Kirchenordnung gegeben wurde. Ihr galt das Christenthum wesentlich als neues Gesetz (Ev. Joh. XIII, 34: ἐντολὴ καινή, wie auch Paulus Gal. VI, 2, die Liebe, die sich in gegenseitiger Unterstützung bethätige, als den νόμος τοῦ Χριστοῦ im Unterschiede von dem mosaischen Gesetze anerkennt; vgl. 1. Cor. XI, 25, 2. Cor. III, 6 und Hebr. VIII, 13: καινὴ διαθήκη, Epist. Barnabae II, 4: nova lex Jesu Christi). Die Vorliebe für die Gesetzesform im Glauben und Handeln und in der Verfassung erklärt sich (gerade wie auch der Uebergang von Luthers Glauben zu Luthers Glaubenssätzen und weiterhin zu den Symbolen der lutherischen Kirche theils auf dem bei aller Gegnerschaft doch wesentlich miteinwirkenden Vorbild der alten Kirche, theils auf der inneren Nothwendigkeit objectiver Normen und auf der Reaction gegen extrem reformatorische Richtungen beruhte) zum Theil aus dem Einfluss, den die alttestamentliche Gesetzreligion und Hierarchie bei aller christlichen Idealisirung auch auf die Heidenchristen üben musste (und zwar auch ohne bewusste „Concessionen" an die Gegenpartei, die nur nebenbei und weitaus mehr von Seiten einer Fraction der Judenchristen, als der Heidenchristen stattgefunden haben), wie auch aus dem Einfluss der altchristlichen Tradition, besonders der λόγια Κυριακά, zum andern Theil aus dem kirchlichen Bedürfniss eines Fortgangs von den subjectiven Anschauungen des Paulus zu objectiven

Normen und aus der moralischen Reaction gegen einen ultrapaulinischen Antinomismus*).

17 Das Judenchristenthum, welches sich durch die Vereinigung der Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit dem Glauben an die Messiaswürde Jesu charakterisirt, schied sich seit dem Auftreten des Paulus in zwei Fractionen. Die strengen Judenchristen erkannten das Apostelamt des Paulus nicht an, und liessen die im Heidenthum gebornen Christen nur unter der Bedingung, dass dieselben sich der Beschneidung unterwürfen, als Genossen des Messiasreiches gelten; die milder gesinnten Judenchristen aber gestanden dem Paulus eine berechtigte Wirksamkeit unter den Heiden zu und forderten von den aus dem Heidenthum hinzutretenden Gläubigen nur die Beobachtung der für die Proselyten des Thores bei den Juden geltenden Gebote (nach dem sog. Aposteldecret, Act. XV, 29: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας*, wogegen Gal. II, 10 nur die Beisteuer für die Armen in Jerusalem erwähnt wird, die einzige Bedingung, die Paulus zugestehen konnte, ohne einen Rückfall in die von ihm bekämpfte Legalität zu begünstigen). Die mildere Fraction, welche den Heidenchristen Duldung gewährte, war schon zur

---

*) Neander bezeichnet neben der geringeren Macht und Reinheit des religiösen Geistes in der nachapostolischen Zeit auch das alttestamentliche Vorbild, das zunächst in Bezug auf die Verfassung Geltung erlangt habe, als Ursache, wesshalb sich in der altkatholischen Kirche eine neue Zucht des Gesetzes ausgebildet habe. Auf die successive Entfaltung und Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Paulinismus legen Baur und Schwegler das Hauptgewicht, schreiben aber beide (und besonders Schwegler) dem Judenchristenthum (dessen wesentlichste Bedeutung darin liegt, dass es die geschichtliche Vorstufe des Paulinismus war) für die nachpaulinische Zeit (in welcher es als sogenannter Ebjonitismus noch bis gegen 135 mächtig, dann fast nur eine dem Untergang sich zuneigende Antiquität war) mehr Ausbreitung und Einfluss zu, als thatsächlich nachweisbar oder aus inneren Gründen wahrscheinlich ist. Dagegen hat namentlich Albert Ritschl nachzuweisen unternommen, dass das katholische Christenthum nicht aus einer Versöhnung der Judenchristen und Heidenchristen hervorgegangen, sondern eine Stufe des Heidenchristenthums allein sei; der Grund der Umbildung des Paulinismus liege in dem kirchlichen Bedürfniss allgemeingültiger Normen des Denkens und des Lebens gegenüber der bei Paulus selbst durch seine Eigenthümlichkeit und seine Erfahrungen getragenen mystischen Gebundenheit des theoretischen und praktischen Elementes im Begriffe des Glaubens, wobei freilich mit der Fixirung dessen, was in der Anschauung des Paulus flüssig und lebendig war, auch die Innigkeit und Erhabenheit des paulinischen Christenthums verloren gegangen sei (Entstehung der altkath. Kirche, 1. A. S. 273); in der zweiten Auflage seiner Schrift hält A. Ritschl dafür, die Frage sei nicht so zu stellen, ob sich die altkatholische Kirche auf der Grundlage des Judenchristenthums oder des Paulinismus, sondern, ob sie sich aus dem Juden- oder Heidenchristenthum entwickelt habe, erkennt in der Fernhaltung der jüdischen Sitte und in der Ueberzeugung, an der Stelle der Juden in die Bundesgemeinschaft mit Gott eingetreten zu sein (welches beides freilich nur durch die das Judenchristenthum überschreitende Wirksamkeit des Paulus möglich geworden ist), die Merkmale des Heidenchristenthums, und bemerkt: „die Heidenchristen bedurften erst der Belehrung über die Einheit Gottes und die Geschichte seiner Bundesoffenbarung, über sittliche Gerechtigkeit und Gericht, über Sünde und Erlösung, über Gottesreich und Sohn Gottes, ehe sie auf die dialektischen Beziehungen zwischen Sünde und Gesetz, Gnade und Rechtfertigung, Glaube und Gerechtigkeit einzugehen vermochten“ (2. A. S. 272); sie fassten die Autorität aller Apostel zusammen, zersetzten aber unwillkürlich die Lehre derselben so, dass ihnen Christus als neuer Gesetzgeber und das religiöse Verhältniss zu ihm als die Anerkennung der Glaubensregel und als die Erfüllung seines Gesetzes erschien (ebend. S. 580 f.). Ritschl's verdienstliche Leistung möchte einer Ergänzung bedürfen durch ein näheres Eingehen auf die Entwickelung des Inhaltes der Glaubenslehre, insbesondere des Johanneischen Lehrbegriffs, des Gnosticismus und der Reaction gegen den letzteren.

Zeit Justins selbst zu einer geduldeten Richtung herabgesunken (Dial. c. Tryph. c. 47); die strengere Fraction verlor an Haltung in dem Maasse, wie der Gegensatz zwischen Christen und Juden sich schärfte; das nach der Unterdrückung des Aufstandes unter Barkochba (135 n. Chr.) erlassene Decret, welches den Juden den Aufenthalt in Jerusalem untersagte, schloss auch alle nach jüdischem Gesetz lebenden Judenchristen von diesem Centralpunkte der Christenheit aus, und liess nur eine vom mosaischen Gesetze freie Christengemeinde daselbst bestehen, die sich nunmehr unter einem Bischof aus den Heidenchristen constituirte; endlich schloss die mit der Anerkennung eines gesammtapostolischen Kanons (um 170 n. Chr.) sich constituirende altkatholische Kirche alles Judenchristenthum als häretisch von sich aus (so dass es nach dieser Zeit nur noch als Secte fortexistirte), während sie andererseits auch einen einseitigen, ultrapaulinischen Antinomismus und Gnosticismus verwarf, der zur Aufhebung der Sittlichkeit selbst und zur Auflösung des Zusammenhangs des Christenthums mit seiner alttestamentlichen Basis zu führen drohte.

Diese Gegensätze bedingen auch die Anfänge der philosophischen Speculation im Christenthum (wesshalb sie hier nicht unerwähnt bleiben durften).

§ 6. Unter den Kirchenlehrern, welche unmittelbare Schüler der Apostel waren und apostolische Väter genannt zu werden pflegen, stehen namentlich Clemens von Rom, der Verfasser des ersten der beiden unter seinem Namen auf uns gekommenen Briefe an die korinthische Gemeinde, ferner die Verfasser der dem Barnabas, dem Ignatius von Antiochia und dem Polykarp von Smyrna zugeschriebenen Briefe, wie auch der Verfasser des Briefes an Diognet, auf der Seite des der katholischen Kirche sich zubildenden
Heidenchristenthums. Der „Hirt“ des Hermas trägt einen sehr un- 18
paulinischen und von judaistischen Elementen keineswegs freien Charakter. Dem milderen Judenchristenthum gehört das „Testament der zwölf Patriarchen“ an. Ein judenchristlicher Standpunkt bekundet sich auch in den pseudo-clementinischen Recognitionen und Homilien. Die Ausbildung der theoretischen und praktischen Grundlehren im Kampfe gegen Judenthum und Heidenthum unter allmählicher Aufhebung des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum und unter fortschreitender Ausscheidung der beiderseitigen Extreme auf Grund der Zusammenfassung der immer mehr zur allgemeinen Anerkennung gelangenden Autorität aller Apostel (mit Einschluss des Paulus) bildet den Hauptinhalt der Schriften der apostolischen Väter.

Patrum apostolicorum opera, ed. Cotelier, Paris 1672; ed. Car. Jos. Hefele, Tüb. 1839, 4. A. 1856; ed. Alb. Dressel, Leipz. 1857, 2. A. 1863. Clementis Romani quae feruntur homiliae viginti, nunc primum integrae, ed. A. R. M. Dressel, Gott. 1853.

Ad. Schliemann, die Clementinen, Hamburg 1844.

Ad. Hilgenfeld, die clementinischen Recognitionen und Homilien, Jena 1848. Die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter

ihrem Namen erhaltenen Schriften, Halle 1853. Novum Testamentum extra Canonem receptum (1. Clemens Rom., 2. Barnabas, 3. Hermas etc.) Lips. 1865 sqq.

Paul de Lagarde, constitutiones apostolicae, Berl. 1862; Clementinae, Lpz. 1865.

Die „apostolischen Väter" eröffnen die Reihe der „Kirchenväter" im weiteren Sinne dieses Wortes, d. h. derjenigen Kirchenschriftsteller, die nächst Christus und den Aposteln zumeist die kirchliche Lehre und Verfassung begründet haben. (Der Ausdruck beruht auf 1. Cor. IV, 15). Als „Kirchenväter" im engeren Sinne erkennt die katholische Kirche nur diejenigen an, die sie als solche approbirt hat nach den Kriterien der vorzüglichen Reinheit in der Bewahrung und Gelehrsamkeit in der Vertheidigung und Begründung des kirchlichen Glaubens, der Heiligkeit des Wandels und des (relativen) Alterthums. Hinsichtlich des Alters pflegen drei Perioden angenommen zu werden, die erste bis zum Ende des dritten, die zweite bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, die dritte entweder bis zum dreizehnten Jahrhundert oder auch nur durch die Dauer der Kirche selbst begrenzt. Unter den „Vätern" hat die katholische Kirche mit dem Ehrennamen der Doctores ecclesiae folgende noch besonders ausgezeichnet. Aus der orientalischen Kirche: Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Chrysostomus; aus der abendländischen Kirche: Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr., später wurden durch päpstliche Bullen Leo d. Gr., Thomas v. Aquino und Bonaventura zu dem Range von Vätern und Lehrern der Kirche erhoben. Nicht als patres, sondern nur als scriptores ecclesiatici werden Männer anerkannt, bei denen jene Kriterien (und insbesondere das der Orthodoxie) nicht in vollem Maasse zutreffen, namentlich: Papias, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Eusebius von Caesarea und Andere.

Ueber die Person des Clemens von Rom (der nicht nur von Clemens von Alexandrien, sondern wohl auch von dem im Philipperbriefe IV, 3 erwähnten Clemens in Philippi, mit welchem Letzteren er von Origenes, Eusebius, Hieronymus und Anderen identificirt wird, zu unterscheiden ist) liegen einander widersprechende
19 Angaben vor. Nach den pseudo-clementinischen Recognitionen war Clemens der Sohn eines vornehmen Römers Namens Faustinianus; er reiste, um die christliche Lehre kennen zu lernen, nach Caesarea in Palästina, wo er den Petrus fand und von diesem Belehrung über das Christenthum empfing. Nach dem unechten Briefe des Clemens an den Apostel Jacobus hat ihn Petrus zu seinem Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle erwählt. Nach Tertullian folgte er unmittelbar dem Petrus im Amte; nach Irenaeus, Eusebius, Hieronymus und Anderen war er der vierte römische Bischof, indem zwischen Petrus und ihm Linus und Anacletus das Amt bekleideten. Eusebius und Hieronymus lassen ihn von 92—100 n. Chr. der römischen Kirche vorstehen. Mit dem Consular Flavius Clemens, der 95 n. Chr. als judaisirender Atheist (also wahrscheinlich als Christ) unter Domitian hingerichtet wurde, hat ihn die Sage nicht identificirt. Eine Spaltung, die in der Gemeinde zu Korinth entstanden war, und zwar nach der Angabe des in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. lebenden Hegesippus (bei Euseb. K.-G. III, 16) zur Zeit des Domitian, gab ihm Anlass zu einem im Namen der römischen Gemeinde verfassten Sendschreiben, welches wahrscheinlich mit dem uns erhaltenen ersten und wohl allein echten Briefe identisch ist. Der Anschauungskreis des Clemens ist der der paulinischen Briefe und des Hebräerbriefs. Wir werden, lehrt er, nicht durch uns selbst gerecht, nicht durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit, Werke, sondern durch den Glauben. Aber wir sollen darum doch nicht träge sein zu guten Werken und nicht ablassen von der Liebe, sondern mit freudigem Eifer jedes gute Werk

vollbringen, wie auch Gott, der Schöpfer, selbst sich seiner Werke freut. Wo die Liebe herrscht, können Spaltungen nicht bestehen. Haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus und Einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und ist nicht Eine Berufung in Christo? Christus wurde von Gott gesandt, die Apostel von Christus; durch die Auferstehung Christi mit dem heiligen Geist erfüllt, verkündeten sie das Kommen des Reiches Gottes, und setzten die ersten Gläubigen zu Aufsehern und Dienern (ἐπισκόπους καὶ διακόνους, vgl. Phil. I, 1) der übrigen ein. Den Vorstehern schulden wir Gehorsam, den Aeltesten Ehrerbietung. Durch Hinweisung auf die alttestamentliche Ordnung, deren symbolisches Verständniss ihm γνῶσις (vgl. 1. Cor. XII, 8; Hebr. V. u. VI.) ist, stützt Clemens die beginnende christliche Hierarchie. Den Zweifel Vieler an Christi Wiederkunft und an der Auferstehung sucht er auch durch Naturanalogien, wie den Wechsel von Tag und Nacht, das Wachsen des Saamenkorns, das (vermeintliche) Wiederaufleben des Vogels Phönix, zu beschwichtigen. — Der zweite Brief, der die Lehrer zu einem ihrer Berufung würdigen Lebenswandel ermahnt, wie auch die Briefe an Jungfrauen (Asceten beiderlei Geschlechts), welche zuerst Wettstein 1752 in einer syrischen Version entdeckt und herausgegeben hat, sind wahrscheinlich unecht. — Die apostolischen Constitutionen und Kanones, die dem Clemens Romanus zugeschrieben wurden, stammen in ihrer gegenwärtigen Form erst aus dem dritten und vierten Jahrhundert n. Chr., einzelne Partien sind älter.

Durch Judenchristen sind dem Clemens die Recognitionen und die Homilien supponirt worden. Die Recognitionen, auf Grund einer etwas älteren judaistischen Schrift: „Kerygma des Petrus", um 140 oder 150 n. Chr. verfasst, aber wohl erst später, jedenfalls erst nach 200 n. Chr., auf ihre gegenwärtige Gestalt gebracht, bekämpfen die Gnosis des Basilides und des Valentin, als deren Repräsentant der Magier Simon erscheint, halten an der Identität des Weltschöpfers mit dem Einen wahren Gotte fest, unterscheiden jedoch von ihm (philonisch) als sein Organ den Geist, durch den er schuf, den Eingebornen, dessen Haupt er selbst sei. Der wahre Verehrer Gottes ist der, welcher seinen Willen thut und die Vorschriften des Gesetzes beobachtet. Das Böse und das Gute haben die Willensfreiheit zur Voraussetzung. Das Streben nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes ist der 20
Weg, in der zukünftigen Welt zur Anschauung der Geheimnisse Gottes zu gelangen. Das geschriebene Gesetz kann nicht ohne die Tradition richtig verstanden werden, die von Christus, dem wahren Propheten, ausgeht, und durch die Apostel und Lehrer sich fortpflanzt. Der wesentliche Inhalt des Gesetzes liegt in den zehn Geboten. Das mosaische Opferinstitut hatte nur vorübergehende Bedeutung; an die Stelle desselben hat Christus die Taufe gesetzt. Für die Nichtjuden, die an Christus glauben, gelten die den Proselyten des Thores auferlegten Gebote. Der Jude soll auch an Christus glauben, der an Christus glaubende Heide auch das Gesetz nach seinen wesentlichen und bleibenden Bestimmungen erfüllen (Recogn. IV, 5: debet is, qui ex gentibus est et ex Deo habet ut diligat Jesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi; et rursus Hebraeus, qui ex Deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum). Die Homilien, wahrscheinlich eine um 160 n. Chr. entstandene Ueberarbeitung der Recognitionen, theilen im Allgemeinen den Standpunkt derselben, indem sie die Grundlehre Christi, des wahren Propheten, der Gottes Sohn, aber nicht Gott sei, darin finden, dass Ein Gott sei, dessen Werk die Welt, und der als der Gerechte einem Jeden geben werde nach seinen Werken; sie enthalten jedoch mehr speculative Elemente, als die Recognitionen. Ihr theoretischer Fundamentalsatz ist, dass Gott, der Eine, Alles nach Gegensätzen geordnet habe. Gott steht zu seiner Weisheit, der Bildnerin des All, in dem Doppelverhältniss der συστολή, wodurch er mit ihr eine Einheit (μονάς) bildet, und

ἔκτασις, wodurch diese Einheit sich in eine Zweiheit zerlegt. Auf dem Gegensatze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trocknen beruht die Vierzahl der Elemente, in welche Gott die an sich eingestaltige Materie zerlegt und aus denen er die Welt gebildet hat. Der Mensch allein hat Willensfreiheit. Die Seelen der Gottlosen werden durch Vernichtung gestraft. Der wahre Prophet ist zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen und Gestalten aufgetreten, zuerst in Adam, zuletzt in Christus. Durch Christus sind auch die Heiden der göttlichen Offenbarung theilhaftig geworden. Was er von dem Gesetze aufgehoben hat (wie namentlich das Opferwesen), hat niemals wahrhaft zu demselben gehört, sondern schreibt sich von der Verfälschung her, welche die echte Tradition der dem Moses gewordenen Offenbarung bei ihrer späteren Aufzeichnung in den alttestamentlichen Schriften erfahren hat. Wer auch nur an die Eine der Offenbarungen Gottes glaubt, ist schon Gott wohlgefällig. Das Christenthum ist der universelle Judaismus. Wenn der geborene Nichtjude gottesfürchtig das Gesetz erfüllt, so ist er Jude, wo nicht, Heide (Ἕλλην).

Das Testament der zwölf Patriarchen, welches hier bei dieser pseudonymen Litteratur miterwähnt sein mag, ist eine in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstandene Schrift, deren Verfasser der milderen judenchristlichen Richtung angehört, welche von den Heidenchristen die Beschneidung nicht forderte. Die Briefe des Paulus und auch die Apostelgeschichte werden den heiligen Schriften zugerechnet. Das Hohepriesterthum Christi vollendet und ersetzt den levitischen Tempeldienst. Auf Jesus ist bei seiner Taufe der Geist Gottes herabgestiegen, der in ihm Heiligkeit, Gerechtigkeit, Erkenntniss und Sündlosigkeit gewirkt hat. Die zerstreuten Israeliten werden gesammelt und zum Christenthum bekehrt werden. Die Furcht Gottes, das Gebet und das Fasten schützt vor der Versuchung und ermöglicht die Erfüllung der göttlichen Gebote.

Die Schrift: „der Hirt“, welche zu der Zeit des Bischofs Clemens geschrieben sein will, und einem Hermas beigelegt wird, der aber nur, falls nicht der Röm. XVI, 14 erwähnte, sondern der in dem Muratori'schen Fragment als Ver-
21 fasser bezeichnete Bruder des von 140—152 der römischen Gemeinde vorstehenden Bischofs Pius gemeint ist, der wirkliche Verfasser sein könnte, enthält eine Darstellung von Visionen, die dem Hermas zu Theil geworden seien. Ein Schutzgeist in Hirtenkleidung, gesandt von einem ehrwürdigen Engel, ertheilt ihm Gebote für sich und für die Gemeinde und deutet ihm Gleichnisse. Die Gebote gehen auf den Glauben an Gott und den Wandel in der Furcht Gottes. Das alttestamentliche Gesetz bleibt unerwähnt, aber in den Vorschriften über Enthaltsamkeit, Fasten etc. bekundet sich ein äusserlich gesetzlicher Standpunkt, und sogar die Lehre von überverdienstlichen Werken wird schon aufgestellt. Nach der Taufe soll noch einmal Busse zulässig sein. Christus wird als der ersterschaffene Engel bezeichnet, der stets das reine Organ des heiligen Gottesgeistes gewesen sei. Gott wird mit dem Hausherrn, der heilige Geist mit seinem Sohne, Christus mit dem treuesten seiner Knechte verglichen. Durch Busse und gute Werke zur Vollendung gelangt, wird Hermas von zwölf hülfreichen Jungfrauen umspielt, welche die Kräfte des heiligen Geistes darstellen. Er ist als ein Baustein dem Gebäude der Kirche eingefügt.

Der sogenannte Brief des Barnabas ist (nach Hilgenfeld, das Urchristenthum, S. 77 und Nov. test. extra Can. rec. II, S. XI) 96 oder 97 nach Chr., verfasst worden, und zwar von einem mit der alexandrinischen Bildung vertrauten gebornen Nichtjuden (c. 16: ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας πλῆρες εἰδωλολατρείας), vielleicht aber nach der eigenen Absicht des Verfassers im Sinn und

Namen des Barnabas als des Gesinnungsgenossen des Paulus. Doch erkennt der Verfasser nicht sowohl, wie Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefs, eine objective Verschiedenheit zweier Bündnisse (einer παλαιά und einer καινὴ διαθήκη), als vielmehr eine subjective Verschiedenheit der Auffassung der göttlichen Offenbarung an. Die Juden haben durch Buchstäbelei den wahren Sinn des göttlichen Bundesvertrages verfehlt und durch ihre Sünden das Heil verscherzt; schon die Propheten haben dies getadelt und den Gehorsam höher gestellt, als die Opfer; die Christen sind in die ursprünglich jenen bestimmte Erbschaft eingetreten und das wahre Bundesvolk geworden; ihre Aufgabe ist, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, nicht die cerimoniellen, sondern das *neue* Gesetz Jesu Christi (nova lex Iesu Christi), welches die Selbstdarbringung des Menschen an Gott erheischt (vgl. Röm. XII, 1) und nicht ein Joch der Knechtschaft auferlegt (vgl. Gal. V, 1). Die Einsicht in den wahren Sinn der Schrift mittelst allegorischer Deutung bezeichnet der Barnabasbrief als γνῶσις (vgl. 1. Cor. XII, 1 ff.; Hebr. V. u. VI.), die sich zu der πίστις als die höhere Stufe verhalte. Doch soll keine aristokratische Absonderung von der Gemeinde eintreten (vgl. Hebr. X, 25). Die (judaistische) Ansicht, dass das Testament der Juden in dem Sinne, wie diese es auffassen, auch für die Christen gelte, gilt dem Verfasser des Barnabasbriefes als eine sehr schwere Verirrung; er warnt: ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem (c. 3); ne similetis iis, qui peccata sua congerunt et dicunt: quia testamentum illorum et nostrum est (cap. 4). (Der Codex Sin. liefert auch die vier ersten Capitel, die früher nur in lat. Uebersetzung bekannt waren, im griech. Original. S. Dressel, Patr. apost. 2. A. 1863, S. LXIII ff.; Weizsäcker, zur Kritik des Barnabasbriefs, aus dem Codex Sinaiticus, Tübinger Univ.-Programm 1863.)

Der Brief des Polykarp an die Philipper ist wahrscheinlich grösstentheils echt; die dem *Ignatius* zugeschriebenen Briefe aber sind zu sehr theils der Unechtheit, theils starker Interpolationen aus verschiedenen Zeiten verdächtig, als dass sie mit Zuversicht als Documente der religiösen Gedankenentwickelung im nachapostolischen Zeitalter benutzt werden könnten. Einen Brief des Polykarp an die Philippenser bezeugt schon Irenaeus (adv. haer. III, 3); doch ist ungewiss, in wieweit der auf uns gekommene Brief mit jenem identisch sei. Ob bei den Ignatianischen Schriften die (zuerst von W. Cureton, London 1845 veröffentlichte) kurze syrische Recension der drei Briefe an die Ephesier und Römer und an den Polykarp den echten Text enthalte oder ein Auszug aus dem griechischen Texte sei, ist streitig; doch scheint durch die neuere Forschung die wenigstens relative Ursprünglichkeit des syrischen Textes erwiesen zu sein. Der Charakter der Briefe ist der 22
paulinische und bei Ignatius zum Theil auch der johanneische. Eigenthümlich aber ist beiden und besonders den Ignatiusbriefen die hierarchische Tendenz. Polykarp ermahnt (cap. 5), den Presbytern und Diakonen so gehorsam zu sein, wie Gott und Christo, und die ignatianischen Briefe begründen ein hierarchisches System. Der Kern der Ignatiusbriefe, namentlich der Brief an die Römer, athmet Liebe zu dem Martyrium, welches dem Verfasser nahe bevorstand und von ihm wahrscheinlich im Jahr 107 n. Chr. erduldet wurde. In den zweifelhaften und in den unechten Stücken tritt immer stärker die hierarchische Tendenz hervor. Nur die Anhänglichkeit an Gott, Christus, den Bischof und die Vorschrift der Apostel schützt vor der Verführung durch die Häretiker, welche Jesum Christum mit Gift vermischen (ad Trallianos, c. 1 ff.). Die Doketen werden hauptsächlich in den Briefen an die Ephesier, Tralliaer und Smyrnäer, die Judaisten in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier bekämpft. Vgl. besonders die sehr genau eingehende Abhandlung von Richard Adalbert Lipsius, über das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur, Leipz. 1859, auch

in: Abh. für die Kunde des Morgenlandes, hrsg. von der deutschen morgenl. Gesellschaft, redigirt von Herm. Brockhaus, Bd. I, Leipz. 1859, ferner A. Merx, meletemata Ignatiana, Halle 1861,

Der (anonyme) Brief an Diognet (vielleicht den von Capitolin vit. Ant. c. 4. erwähnten Günstling Marc Aurel's), der bald den Schriften Justin's, bald denen der apostolischen Väter beigefügt zu werden pflegt, obschon der Styl und der dogmatische Standpunkt von dem des Justin wesentlich abweicht (s. Semisch, Justin I, S. 178 ff.) und auf die nächste Zeit nach Justin hinzuweisen scheint, und die Abfassung durch einen unmittelbaren Apostelschüler keineswegs gesichert ist, da der Verfasser vielmehr auf das katholische Princip der „traditio apostolorum“ sich zu beziehen scheint, enthält eine lebendige christliche Apologetik. Der Standpunkt ist dem der Johannes-Briefe und des vierten Evangeliums verwandt. Der Judaismus wird verworfen. In der Beschneidung ein Zeugniss der Erwählung und der göttlichen Vorliebe finden zu wollen, erscheint dem Verfasser des Briefes als eine prahlerische Anmassung, die Hohn verdiene. Den Opfercultus hält er für eine Verirrung, die ängstliche Strenge in der Auswahl der Speisen und in der Sabbathfeier für unbegründet. Eben so entschieden aber bekämpft er das Heidenthum. Die griechischen Götter sind ihm seelenlose Gebilde aus Holz, Thon, Stein und Metall, und der ihnen dargebrachte Cultus ist eine Sinnlosigkeit. In der vorchristlichen Zeit hat Gott die Menschen dem ungeordneten Spiele ihrer sinnlichen Lüste überlassen, um zu zeigen, dass nicht aus menschlicher Kraft und Würdigkeit, sondern allein durch die göttliche Barmherzigkeit das ewige Leben erlangt werden könne. Die sittlichen Vorzüge der Christen schildert der Verfasser des Briefes mit glänzenden Farben. Bewundernswerth und ausgezeichnet ist der Wandel der Christen. Das eigene Vaterland bewohnen sie wie Fremdlinge. An allen Leistungen betheiligen sie sich als Bürger, und alles dulden sie wie Auswärtige. Jede Fremde ist ihnen Vaterland, jedes Vaterland eine Fremde. Sie heirathen, wie Alle, sie erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten nicht aus. Den Tisch, aber nicht die Frauen haben sie gemein. Sie befinden sich auf der Erde, aber ihr Leben ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben überbieten sie dieselben. Sie lieben Alle und werden von Allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurtheilt sie doch. Sie werden getödtet und leben. Sie sind arm und machen Viele reich. Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Der Grund dieses Wandels liegt in der Liebe Gottes, die sich durch die Sendung des Logos, des Weltbildners, bekundet hat, welcher in den Herzen der Heiligen immerdar neu geboren wird (*πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος*).

§ 7. Das Bestreben der sogenannten Gnostiker, vom christlichen Glauben zum christlichen Wissen fortzuschreiten, ist der erste Versuch einer christlichen Religionsphilosophie; aber die Form der
23 gnostischen Speculation ist nicht der reine Begriff, sondern die phantastische Vorstellung, welche die einzelnen Momente des religiösen Processes zu fingirten Persönlichkeiten hypostasirt, so dass eine christliche oder vielmehr halbchristliche Mythologie sich ausbildete, unter deren Hülle die Keime eines geschichtsphilosophischen Verständnisses des Christenthums verborgen lagen. Es handelte sich hierbei zuerst um das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum, wobei namentlich die praktische Stellung des Ultrapau-

linismus zum Judenthum sich in einen auch theoretisch-speculativen Ausdruck kleidete, darnach auch um das Verhältniss desselben zum Heidenthum und insbesondere zum Hellenismus, und die Vorstellungen sind theils alttestamentliche und specifisch-christliche, theils hellenische und überhaupt dem Ethnicismus entnommene. Nach diesen Beziehungen unterscheiden sich von einander die einzelnen Stadien und Formen des Gnosticismus, der von einfachen Anfängen zu sehr complicirten Systemen fortgeht. Die Sonderung des Christenthums vom Judenthum bekundet sich in immer schrofferer Form in den Lehren des Cerinth, des Cerdo und des Saturninus, welche sämmtlich den durch Moses und die Propheten verkündeten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi, unterschieden, und des Marcion, der, aller äusseren Gesetzlichkeit feind, das Christenthum als die schlechthin selbstständige und voraussetzungslose, absolute Religion gegen die alttestamentliche Offenbarung völlig isolirte, deren Urheber ihm als ein bloss gerechtes, aber nicht gutes Wesen erschien. Auch durch den Einfluss des Heidenthums bestimmt und zum Theil gerade auf das Verhältniss desselben zum Christenthum gerichtet war die Speculation des Karpokrates, eines christlich-platonischen Universalisten, der Ophiten oder Naassener und der Peraten, die in der Schlange ein weises und gutes Wesen erblickten, des Syrers Basilides, der in einen überweltlichen Raum die obersten göttlichen Mächte setzte, dem von den Juden verehrten Gotte nur eine beschränkte Machtsphäre zuschrieb, die Menschen aber, die an Christus glauben, durch das von dem höchsten Gotte ausgegangene Evangelium erleuchtet und bekehrt werden liess; endlich die in wesentlichen Beziehungen durch den Parsismus bedingte Gnosis des Valentinus und seiner zahlreichen Anhänger, wonach aus dem Urvater die göttlichen, überweltlichen Aeonen emanirt sind, die das Pleroma ausmachen, die Sophia aber, der letzte der Aeonen, durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Streben und Leiden verfiel, aus dem eine niedere, ausserhalb des Pleroma weilende Weis- 24
heit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körperwelt sammt dem Demiurgen hervorging, und wonach eine dreifache Erlösung stattgefunden hat: innerhalb der Aeonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugniss der Aeonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte. Der Syrer Bardesanes hat die Gnosis vereinfacht und in der Willensfreiheit den Vorzug des Menschen gefunden. Der Dualismus des Mani ist eine mit gnostischer Speculation durchsetzte Combination von Magismus und Christenthum.

Die **Quellen** unserer Kenntniss der **Gnosis** sind ausser der gnostischen Schrift: Pistis Sophia (e cod. Coptico descr. lat. vertit M. G. Schwartze, ed. I. H. Petermann, Berol. 1851) und mehreren Fragmenten nur die Schriften ihrer Bestreiter, besonders: Irenaeus, *ἔλεγχος τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (ed. Stieren, Lips. 1853; vol. I, p. 901—971: gnosticorum, quorum meminit Irenaeus, fragmenta) und Pseudo-Origenes (Hippolytus), *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* (pr. ed. Emm. Miller, Oxonii 1851), ferner Schriften des Pseudo-Ignatius, des Justin, des Clemens Alexand., des Origenes, des Eusebius, des Epiphanius, des Theodoret, des Augustin und Anderer, auch des Neuplatonikers Plotinus Abhandlung gegen die Gnostiker, Ennead. II, 9. Unter den neueren Historikern sind besonders bemerkenswerth: Neander, genet. Entw. der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin, 1818 (vergl. Kirchengesch. I, 2, 2. A., S. 631 ff.); J. Matter, hist. crit. du gnosticisme, 1828, 2. éd. 1843; Möhler, Ursprung des Gnosticismus, Tüb. 1831; Ferd. Chr. Baur, de gnosticorum christianismo ideali, Tub. 1827; die christl. Gnosis oder Religionsphilosophie, Tüb. 1835; das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 2. A., Tüb. 1860, S. 175—234; J. Hildebrandt, philosophiae gnosticae origines, Berol. 1839; J. L. Jacobi in: Herzogs Realencycl. für Theol. und Kirche, Bd. V, Stuttg. u. Hamb. 1856, Lipsius in: Ersch und Gruber's Encycl. I, 71, bes. abg. Leipz. 1860, Art. Gnosis; Wilh. Möller, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 189—473; Hilgenfeld, der Gnosticismus und die Philosophumena, in: Ztschr. für wiss. Theolog., V. Jahrg., Halle 1862, S. 400—464. In Bunsen's Analecta Ante-Nicaena, 3 voll., Lond. 1854, hat Jac. Bernays (vol. I, p. 205—273) die Auszüge des Clemens von Alexandrien aus dem Valentinianer Theodotus bearbeitet.

„Die **Gnosis** ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christenthums; aber dieser Versuch schlägt angesichts der ungeheuern Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden speculativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um" (Lipsius in: Encyclop. der Wissensch. und Künste, hrsg. von Ersch und Gruber, I, 71, Leipzig 1860, S. 269). Die Eintheilung der Formen der Gnosis muss (mit Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrh., S. 225, wenn schon im Einzelnen nicht durchweg in der Weise Baur's) auf die Religionen gegründet werden, deren verschiedenartige Elemente den Inhalt der Gnosis bedingen.

Der **Begriff** der *γνῶσις* ist beträchtlich älter, als die Ausbildung der gnostischen Systeme. Die allegorische Deutung der heiligen Schriften durch die alexandrinisch gebildeten Juden war ihrem Wesen nach Gnosis. Matth. XIII, 11 giebt Christus, nachdem er zu der Menge in Gleichnissen geredet hat, seinen Jüngern die Deutung, da ihnen die der Menge versagte Fähigkeit verliehen sei: *γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*. Paulus (1. Cor. I, 4 und 5) preist Gott dafür, dass die Korinthier reich seien *ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει*, er bezeichnet (1. Cor. VIII, 1 ff.) die rationelle Ansicht vom Genuss des Götzenopferfleisches als eine *γνῶσις*, und er unterscheidet (1. Cor. XII, 8) unter den Gnadengaben den *λόγος σοφίας* und den *λόγος γνώσεως* von der *πίστις*, wo die *γνῶσις* ebenso, wie im Hebräerbrief (V, 14) die *στερεὰ τροφή*, besonders auf allegorische Schriftdeutung zu gehen scheint (vgl.
25 1. Cor. X, 1—12; Gal. IV, 21—31). Apocal. II, 24 wird von einer Erkenntniss der Tiefen des Satanas geredet, wahrscheinlich polemisch gegen solche, die sich eine Erkenntniss der Tiefen der Gottheit zuschrieben. An den urchristlichen Begriff der *γνῶσις* haben sich Judenchristen, wie die Verfasser der Clementinen, und Heidenchristen, orthodoxe, wie heterodoxe, in dem Streben nach Vertiefung der christlichen

Erkenntniss angeschlossen; insbesondere fällt bei den alexandrinischen Kirchenlehrern auf den Unterschied zwischen πίστις und γνῶσις ein grosses Gewicht. Der Barnabas-Brief will seine Leser belehren zu dem Zweck: ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν, und diese γνῶσις ist die Einsicht in den typischen oder allegorischen Sinn des mosaischen Ritualgesetzes. Neutestamentliche Schriften aber allegorisch zu deuten, konnte erst solchen in den Sinn kommen, die (bewusster oder unbewusster Weise) den Gedankenkreis derselben zu überschreiten versuchten; diese Ausdehnung des Princips allegorischer Deutung kommt zuerst bei häretischen Gnostikern und besonders bei den Valentinianern auf, wird darnach aber auch von den kirchlich gesinnten Alexandrinern und Anderen geübt. Von den verschiedenen Secten, die man unter dem Namen der Gnostiker zusammenzufassen pflegt, sollen insbesondere die Ophiten (nach Hippol. philos. V, 6 und Epiph. haeres. 26) oder Naassener sich selbst so bezeichnet haben (φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν).

Der religionsphilosophische Gedanke, dass das Judenthum eine blosse Vorstufe des Christenthums sei, kleidete sich dem gegen das Ende des apostolischen Zeitalters in Kleinasien lebenden, vielleicht in Alexandria gebildeten (nach Philos. VII, 33: Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς) und wahrscheinlich wenigstens partiell einem Antinomismus (der ihm gleich den sogen. Nikolaiten den Hass des Apostels Johannes zugezogen haben mag, Iren. III, 3, 4) huldigenden Cerinthus (Κήρινθος) in die Form einer Unterscheidung des von den Juden verehrten Gottes, der die Welt geschaffen habe, von dem höchsten, wahren Gotte. Dieser Letztere liess auf Jesus von Nazareth, den Sohn des Joseph und der Maria, bei der Taufe den Aeon Christus herniedersteigen, der ihn selbst, den wahren Gott, verkündete, Jesum aber vor dessen Tode wieder verliess und an dem Leiden nicht theilnahm (Iren. I, 26; Hippol. philos. VII, 33). Das von Epiphan. haeres. 28 dem Cerinth und seinen Anhängern zugeschriebene partielle Hinneigen zum Judaismus (προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους) und der auch aus Irenaeus III, 11 hervorgehende Gebrauch des Matthaeus-Evangeliums in einer kürzeren, mit dem Marcus-Evangelium grossentheils übereinkommenden Form darf nicht als ein rückschreitendes Judaisiren von einer schon entwickelteren Kirchenlehre aus, sondern nur als ein noch nicht ausgetilgter Rest des ursprünglichen Verflochtenseins mit dem Judenthum bei der (durch die Theosophie des Cerinth durchaus erwiesenen) sehr entschiedenen Tendenz zur Ueberschreitung dieser Schranke angesehen werden und als ein Zeugniss der sehr frühen Entstehung dieser Richtung zu einer Zeit, da noch die späteren Evangelienschriften nicht existirten oder mindestens nicht im öffentlichen Gemeindegebrauche waren. Die Richtung des Cerinth muss durch die paulinische Lehre von dem Gesetz als der Vorstufe des Christenthums, dem παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, ferner durch Gedanken, wie sie (später) in dem Hebräerbriefe aufgezeichnet worden sind, bedingt sein; der Unterschied der Religionsformen wird (vermittelst einer über Philo's Absicht hinausgehenden Benutzung der philonischen Unterscheidung zwischen Gott und seiner weltschaffenden Kraft) als Unterschied göttlicher Wesen dargestellt.

Die in der Apokalypse des Johannes erwähnten Nikolaiten, welche Irenaeus (III, 11) als Vorläufer des Cerinth bezeichnet, können dies in so fern gewesen sein, als sie, den paulinischen Grundsatz der Aufhebung des Gesetzes durch den Glauben consequent durchführend, auch nicht die für die Proselyten des Thores geltenden Gesetze sich auferlegen liessen, die nach dem in der Apostelgeschichte mitgetheilten Vermittelungsvorschlage auch von den Heidenchristen beobachtet werden sollten. Wie die Apokalypse die Nikolaiten bekämpft, so soll nach der Angabe des Irenaeus (III, 11) gegen die Irrlehre des Cerinthus das Johannes-Evangelium gerichtet sein, welche Notiz, obschon sie unzuverlässig ist, doch in dem Sinne wahr sein kann,

dass es, indem es die Weltbildung durch Gottes *Λόγος* geschehen lässt, der Cerinthischen Trennung des weltbildenden Judengottes von dem höchsten Gotte entgegentritt, und dies allerdings auch im Sinne des Apostels Johannes.

Sehr ungewiss ist es, in wie weit mit Recht die Anfänge der häretischen Gnosis dem Simon Magus (der auch Act. VIII, 9 — 24 erwähnt wird) zugeschrieben werden, der sich für eine Erscheinung Gottes, und die Helena, die er
26 mit sich führte, für eine Verkörperung der göttlichen *ἔννοια* ausgegeben hat (Justin apol. I, 26 und 56; Iren. I, 23), auf den aber auch vieles, was offenbar erst Späteren angehört, unhistorisch übertragen worden ist. Es existirte eine Secte von Simonianern (Iren. I, 23). Simons hervorragendster Schüler soll Menander aus Samaria gewesen sein (Iren. I, 23), und unter dem Einfluss Menanders sollen Saturninus aus Antiochien und Basilides gestanden haben (Iren. I, 24). Auch Cerdo soll an Simon und die Nikolaiten angeknüpft haben (Iren. I, 27; Philos. VII, 37).

Saturninus aus Antiochia, der unter Hadrian lebte, lehrte (nach Iren. I, 24; Philos. VII, 28), es gebe einen unerkennbaren Gott, den Vater, dieser habe die Engel, Erzengel, Kräfte und Gewalten geschaffen; durch sieben Engel aber sei die Welt geworden, und auch der Mensch sei ihr Gebilde, doch habe diesem die höhere Kraft, nach deren Bilde er gestaltet sei, den Lebensfunken verliehen, der nach dem Tode zu seinem Ursprung zurückkehre, während der Leib in seine Elemente sich auflöse. Der Vater ist ungeworden, körperlos und gestaltlos und nur vermeintlich den Menschen erschienen; der Gott der Juden aber ist einer der Engel. Christus ist gekommen zur Aufhebung der Macht des Judengottes, zur Rettung der Gläubigen und Guten und zur Verdammniss der Bösen und der Dämonen. Ehe und Zeugung ist vom Satan. Die Prophezeiungen sind zum Theil von den weltbildenden Engeln eingegeben worden, zum Theil aber vom Satan, der jenen Engeln und besonders dem Judengott entgegen wirkte.

Cerdo, ein Syrer, der (nach dem Zeugniss des Irenaeus I, 27, 1 und III, 4, 3) nach Rom kam, als Hyginus (der Nachfolger des Telesphorus und Vorgänger des Pius) Bischof war, also kurz vor 140, unterschied, gleich wie Cerinth, den durch Moses und die Propheten verkündigten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi; jener werde erkannt, dieser aber sei unerkennbar; jener sei gerecht, dieser aber gut (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 37).

Marcion vom Pontus, der (nach Iren. III, 4, 3) in Rom nach Cerdo zur Zeit des Bischofs Anicet (des Nachfolgers des Pius und Vorgängers des Soter), also um 160 lehrte, nachdem er zu Sinope bereits um 140 excommunicirt worden war, und in ethischer Beziehung als Antinomist einen extremen Paulinismus vertrat, von den Evangelien aber nur das des Lucas in einer seinem Standpunkt entsprechenden Redaction gelten liess, gab, seitdem er auf gnostische Speculationen sich eingelassen hatte, auch den theoretischen Fictionen, in denen die praktische Stellung zum jüdischen Gesetze einen phantastisch-theologischen Ausdruck fand, die schroffste Gestalt. Er begnügte sich nicht mit der Unterscheidung des Weltschöpfers, den die Juden verehrten, von dem höchsten Gotte und mit der Unterordnung jenes unter diesen, sondern erklärte jenen (gewisse Aussagen des alten Testaments an seinem christlichen Bewusstsein messend und dabei allegorische Deutung verwerfend) zwar für gerecht (im Sinne der schonungslosen Gesetzesvollstreckung), aber für nicht gut, da er auch Urheber von bösen Werken sei und kriegssüchtig und wankelmüthig und widerspruchsvoll. Im fünfzehnten Jahr der Herrschaft des Tiberius sei Jesus von dem Vater, dem höchsten Gott, in Menschengestalt nach Judäa gesandt worden, um das Gesetz und die Propheten und alle

Werke des Gottes, der die Welt geschaffen habe und beherrsche (des Κοσμοκράτωρ) aufzulösen. Zum Kampf gegen den Weltschöpfer gehört auch, dass wir der Ehe uns enthalten (Clem. Alex. Strom. III, 3 und 4). Zur ewigen Seligkeit kann nur die Seele gelangen; der irdische Leib aber kann den Tod nicht überdauern (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 29). Dass die Marcioniten das Licht und die Finsterniss als ewige Principien ansehen und ein drittes vermittelndes Wesen, Jesus, annehmen, den
Weltschöpfer von dem Lichtgotte unterscheiden und im Kampf mit dem Bösen ein 27
ascetisches Verhalten fordern, sagt der Fihrist (bei Flügel, Mani, Leipzig 1862, S. 159 f.).

In geradem Gegensatz zu dieser antijudaistischen Richtung steht der ethische und religionsphilosophische Judaismus der Clementinen (s. oben § 6) mit seiner scharfen Bekämpfung der Trennung des höchsten Gottes von dem Schöpfer der Welt.

In der Unterscheidung des höchsten Gottes, von dem Christus stamme, von dem Demiurgen und Gesetzgeber kommen Karpokrates, Basilides, Valentinus und Andere mit den bisher genannten Gnostikern überein, zeigen aber einen beträchtlicheren Einfluss hellenischer Speculation und nehmen zum Theil auch ausdrücklich auf das Verhältniss des Heidenthums zum Christenthum Bezug. Mit parsischen Anschauungen haben Valentin und viel mehr noch Mani das Christenthum versetzt.

Karpokrates aus Alexandrien, zu dessen Anhängern unter Anderen auch eine Marcellina gehörte, die unter Anicet (um 160) nach Rom kam, und der selbst etwa um 130 gelehrt haben mag, vertritt einen universalistischen Rationalismus. Seine Anhänger hielten sich Bilder der Personen, denen sie die grösste Verehrung zollten, namentlich ein Bildniss von Jesus, auch von Paulus, aber auch von Homer, Pythagoras, Plato, Aristoteles und Anderen. In der Bestimmung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum kommt Karpokrates im Wesentlichen mit Cerinth und Cerdo und am nächsten mit Saturninus überein, indem er annimmt, dass die Welt und alles, was in ihr ist, von Engeln geschaffen sei, die dem ungewordenen Vater weit nachstehen. Mit den Ebjoniten nahm Karpokrates an, Jesus stamme von Joseph und Maria, aber nicht, wie die Ebjoniten meinten, als der vollkommene Jude, dem um seiner absolut treuen Gesetzeserfüllung willen die Messiaswürde zuertheilt worden sei, sondern vielmehr als der vollkommene Mensch. Karpokrates lehrte, dass Jesus gerade darum, weil er trotz seiner jüdischen Erziehung das jüdische Wesen zu verachten gewusst habe, der Erlöser geworden sei und die Leiden, die den Menschen zur Züchtigung auferlegt seien, aufgehoben habe; jede Seele, die gleich Jesu die weltherrschenden Mächte zu verachten vermöge, werde gleiche Kraft, wie er, empfangen. Karpokrates begründet diese Ansicht tiefer durch Dogmen, welche er ohne Zweifel dem Platonismus entnommen hat. Die Seelen der Menschen haben existirt, ehe sie in die irdischen Leiber herabgestiegen sind; sie haben mit dem ungewordenen Gott zusammen während des Umschwungs der Welt das Ewige jenseits des Himmelsgewölbes geschaut (offenbar die nach dem Mythus im Phaedrus ausserhalb des Himmels ruhenden Ideen); je kräftiger und reiner eine jede Seele ist, um so mehr vermag sie in ihrer irdischen Existenz sich des damals Geschauten wieder zu erinnern; wer aber dies vermag, dem wird eine Kraft (δύναμις) von oben zu Theil, durch die er die Obmacht über die weltherrschenden Gewalten gewinnt. Diese Kraft dringt von der Stelle jenseits des Himmelsgewölbes aus, wo Gott ist, durch die Planetensphären und die demselben innewohnenden weltherrschenden Mächte hindurch, und strebt, frei von ihrer Macht, liebend zu den Seelen hin, die ihr selbst ähnlich sind, wie die Seele Jesu es war. Wer völlig rein und unbefleckt von jeglichem Vergehen gelebt hat, kommt nach dem Tode zu Gott; alle anderen

Seelen aber müssen zur Busse in verschiedene Leiber nacheinander eingehen, bis sie endlich, nachdem sie genug gebüsst haben, alle gerettet werden und in Gemeinschaft mit Gott, dem Herrn der weltbildenden Engel, leben. Jesus hat für die Würdigen und Folgsamen eine Geheimlehre aufgestellt. Durch Glauben und Liebe wird der Mensch gerettet; jedes Werk ist als solches ein Adiaphoron und nur nach menschlicher Meinung gut oder böse. Die Karpokratianer trieben nicht bloss
28 Speculation, sondern hatten einen sehr ausgebildeten Cultus, den ihre kirchlichen Gegner als Magie bezeichneten (Iren. I, 25; Hippol. philos. VII, 32, wonach die Ungenauigkeiten des lateinischen Textes des Irenaeus und die von vielen Neueren getheilten Missverständnisse des Epiphanius, haeres. 27, zu berichtigen sein möchten; cf. Theodoret. haer. fab. I, 5). Des Karpokrates Sohn Epiphanes vertrat, das Princip seines Vaters auf die Spitze treibend und wohl auch durch Plato's Rep. mitbestimmt, einen anarchischen Communismus (Clem. Strom. III, 2).

Die Naassener oder Ophiten, die sich selbst Gnostiker nannten, lehrten, der Anfang der Vollkommenheit sei die Erkenntniss des Menschen, ihr Ende aber die Erkenntniss Gottes (ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις, Hippol. philos. V, 6). Der Urmensch, Adamos, war nach ihrer Ansicht mannweiblich (ἀρσενόθηλυς), er vereinigte in sich das Geistige, Psychische und Materielle (τὸ νοερόν, τὸ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν); dieses alles ist wiederum auf Jesus, den Sohn der Maria herabgekommen (Hipp. philos. V, 6). Dem Traditionsprincip huldigend, führten diese Gnostiker ihre Lehre auf Jakobus, den Bruder des Herrn, zurück (ebend. c. 7). Ein durchgeführteres, dem valentinianischen ähnliches System wird ihnen von Irenaeus und Epiphanius zugeschrieben; wahrscheinlich gehört dieses späteren Ophiten an. Mit den Ophiten verwandt sind die Peraten, welche durch ihre Erkenntniss die Vergänglichkeit überwinden zu können behaupteten (διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθοράν, Philos. V, 16). Sie unterschieden drei Principien: das ungezeugte Gute, das selbsterzeugte und das gewordene. In die irdische Welt, die Stätte des Werdens, sind alle Kräfte aus den oberen Welten herabgekommen und ist auch Christus, der Erretter, aus der Ungezeugtheit herniedergestiegen, der Sohn, der Logos, die Schlange, welche die Vermittelung ist zwischen dem bewegungslosen Vater und der bewegten Materie. Die Schlange bei dem Sündenfall, ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος, die von Moses aufgerichtete Schlange und Christus sind identisch (Philos. V, 12 ff.). Ueber die ophitischen Systeme handelt neuerdings namentlich Lipsius in den Jahrgängen 1863 und 1864 der Hilgenfeld'schen Zeitschr. für wiss. Theologie. Vgl. Joh. Nep. Gruber, über die Ophiten, Inauguraldiss., Würzburg 1864. Ueber die Peraten handelt Baxmann, die Philosophumena und die Peraten, in Niedner's Zeitschr. für histor. Theol., 1860, S. 218 - 257.

Basilides (Βασιλείδης), der nach Epiphanius aus Syrien stammte, lehrte um 130 n. Chr. in Alexandrien. Von seiner Lehre handeln namentlich Iren. (I, 24) und Hippolytus (philos. VI, 20 ff.); vgl. Jacobi, Basilidis philosophi gnostici sentent., Berol. 1852; Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Leipz. 1852, I, S. 65 ff.; Uhlhorn, das basilidianische System, Gött. 1855; Hilgenfeld, das System des Gnostikers Basilides, in: Theol. Jahrb. 1856, S. 86 ff. und: die jüdische Apokalyptik, nebst einem Anhange über das gnostische System des Basilides, Jena 1857, S. 287—299; Baur, das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben, in: Theol. Jahrb. 1856, S. 122 ff., und: das Christenthum der drei ersten Jahrh., 2. A., 1860, S. 204—213; Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, S. 100 f.; vgl. ferner auch Abhandlungen in der von Hilgenfeld herausg. Zeitschr. für wiss. Theologie. Die Darstellung des Irenaeus stellt das System dem valentinianischen näher, die des Hippolytus dagegen giebt demselben mehr einen eigen-

thümlichen Charakter. Nach Irenaeus liess Basilides aus dem ungewordenen Vater zuerst den Nus hervorgehen, aus diesem den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus der Phronesis die Sophia und Dynamis, aus der Dynamis und Sophia die Tugenden (oder Kräfte, virtutes) und die Obersten und Engel, die er auch die Ersten nenne; von diesen sei der erste Himmel gebildet worden; aus ihnen seien andere Engel hervorgegangen, die einen zweiten Himmel, ein Nachbild des ersten, hervorgebracht haben, aus diesen Engeln seien wieder andere hergeflossen, die einen dritten Himmel bildeten, und so fort, so dass im Ganzen 365 Himmel (oder Himmelssphären) seien, an deren Spitze der Herrscher Abraxas oder Abrasax stehe, in dessen Namen die Zahl 365 liegt (1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 nach dem Zahlenwerthe der griechischen Buchstaben). Der unterste Himmel wird von uns erblickt, und die Engel, die ihn inne haben, sind auch die Bildner und Herrscher der irdischen Welt; ihr Haupt ist der von den Juden verehrte Gott. Dieser Gott wollte dem von ihm auserwählten Volke alle übrigen Völker unterwerfen; da aber 29
widersetzten sich ihm die andern himmlischen Mächte alle, und die übrigen Völker seinem Volke. Von Erbarmen ergriffen sandte nun der ungewordene Vater seinen erstgebornen Nus, welcher Christus ist, zur Befreiung der Gläubigen von der Gewalt der weltbeherrschenden Mächte. Dieser Nus erschien in menschlicher Gestalt, liess aber nicht sich selbst kreuzigen, sondern substituirte sich den Cyrenäer Simon; wer an den Gekreuzigten glaubt, ist noch unter der Botmässigkeit der Weltherrscher; man muss glauben an den ewigen Nus, der nur anscheinend dem Kreuzestod unterworfen war. Nur die Seelen der Menschen sind unsterblich, der Leib vergeht. Das Götteropfer verunreinigt den Christen nicht. Wer das Wissen hat, erkennt alle Anderen, wird aber selbst nicht von den Anderen erkannt. Der Wissenden sind wenige unter den Tausenden. — Nach Hippolytus führten die Basilidianer ihr System auf Geheimlehren Christi zurück, die ihnen durch Matthaeus überliefert worden seien. Basilides soll gelehrt haben, ursprünglich sei schlechthin gar nichts gewesen. Aus dem Nichtsein sei zuerst der Saame der Welt hervorgegangen, indem der nichtseiende Gott aus dem Nichtseienden durch seinen Willen, der kein Wille war (nicht durch Emanation) die Einheit hervorgerufen habe, welche die *πανσπερμία* (oder nach Clem. Alex. die *σύγχυσις ἀρχική*) der ganzen Welt in sich trug. In dem Saamen war eine dreitheilige Sohnschaft; die erste erhob sich augenblicklich zu dem nichtseienden Gotte, die andere, minder fein und rein, wurde durch die erste gleichsam beflügelt, indem dieselbe ihr den heiligen Geist verlieh, die dritte, der Reinigung bedürftige Sohnschaft blieb zurück bei der grossen Masse der *πανσπερμία*. Der nichtseiende Gott und die beiden ersten *υἱότητες* sind in dem überweltlichen Raume, der von der Welt, die er umschliesst, durch eine feste Sphäre (*στερέωμα*) getrennt ist. Zu der Mitte zwischen dem Ueberweltlichen und der Welt kehrte der heilige Geist zurück, nachdem er mit der zweiten Sohnschaft sich zum Ueberweltlichen erhoben hatte, und ward so *πνεῦμα μεθόριον*. Innerhalb dieser Welt wohnt der Weltherrscher, der sich nicht bis über das *στερέωμα* hinaus erheben kann, und wähnt, er sei der höchste Gott und über ihm sei nichts; unter ihm steht wiederum der gesetzgebende Gott; jeder von beiden hat sich einen Sohn erzeugt. Der erste dieser beiden *ἄρχοντες* wohnt in dem ätherischen Reiche, der Ogdoas, und herrschte auf Erden von Adam bis Moses, der zweite in der Welt unter dem Monde, der Hebdomas, und herrschte von Moses bis auf Christus. Als nun das Evangelium kam, die Erkenntniss des Ueberweltlichen (*ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις*), indem der Sohn des Weltherrschers durch die Vermittelung des Geistes die Erleuchtung der überweltlichen *υἱότης* empfing, so erfuhr der Weltherrscher von dem höchsten Gotte und gerieth in Furcht; aber die Furcht ward ihm zum Anfang der Weisheit. Er bereute seine Ueberhebung, und mit ihm der ihm untergeordnete

Gott, und auch allen Herrschaften und Mächten in den 365 Himmeln ward das Evangelium verkündet. Durch das von der überweltlichen Sohnschaft ausgehende Licht ward auch Jesus erleuchtet. Die dritte *υἱότης* erlangte nun die Reinigung, deren sie bedurfte, und erhob sich an den Ort, wo schon die selige Sohnschaft war, zu dem nichtseienden Gotte. Nachdem Jegliches an seinen Ort gekommen ist, fällt das Niedere in *ἄγνοια* um das Höhere, damit es frei von Sehnsucht sei. Beide Berichte stimmen in dem Grundgedanken überein, dass der von den Juden verehrte Gott nur eine beschränkte Machtsphäre habe (wie auch die Götter der Heiden), die Erlösung aber, die durch Christus geschehen sei, von dem höchsten Gotte herstamme. Der wesentlichste Unterschied liegt in der Angabe der Mittelwesen, die nach Irenaeus Nus, Phronesis, Sophia und Dynamis etc., nach Hippolytus aber die drei *υἱότητες* waren. Welcher von beiden Berichten auf die eigene Lehre des Basilides, und welcher auf Lehren von Basilidianern gehe, ist eine schwer zu entscheidende Streitfrage; Baur hält den Bericht des Hippolytus für den authentischeren, so dass angenommen werden müsste, dass Hippolytus, anderswo minder gut unterrichtet, als sein Lehrer und Vorbild Irenaeus, mitunter und namentlich bei der Darstellung des Basilides, bessere Quellen, als jener, besessen habe; Hilgenfeld dagegen hält besonders auf Grund von seinen eigenen und Lipsius' Forschungen für erwiesen, dass Hippolyts Philosophumena eine spätere, entartete Form des Basilidianismus
30 zeigen. Die ethische Aufgabe des Menschen setzte des Basilides Sohn und Anhänger Isidorus in die Tilgung der Spuren der niederen Lebensstufen, die uns noch anhaften (als *προςαρτήματα*). Aristoteles, auf dessen Lehre Hippolytus die Basilidianische zurückzuführen sucht, hat wohl nur auf die Form der Darstellung und auf die astronomischen Ansichten einigen Einfluss geübt; richtig aber ist ohne Zweifel die Bemerkung (Hippol. philos. I, 22), dass die Lehre von der Beflügelung aus Plato entnommen sei. Aus der Vergleichung des Christenthums mit den vorchristlichen Religionen (die sich zur Vergleichung der Gottheiten gestaltete) stammt der wesentliche Inhalt des Systems.

Das umfassendste unter den gnostischen Systemen ist das des Valentinus, dem auch Herakleon und Ptolemaeus, Secundus und Marcus und viele Andere anhingen. Valentinus lebte und lehrte bis gegen das Jahr 140 n. Chr. in Alexandrien und darnach in Rom, starb um 160 in Cypern; Irenaeus bezeugt (III, 4, 3, griechisch bei Euseb. K.-G. IV, 11): *Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.* Die Hauptquellen unserer Kenntniss des valentinianischen Systems sind: die Schrift des Irenaeus gegen die falsche Gnosis, welche hauptsächlich gegen die Lehre des Valentinus und Ptolemaeus gerichtet ist, und Hippol. philos. VI, 29 ff., ferner manche Angaben und Quellenauszüge des Clemens Alexandrinus. Vergl. u. A. auch Rossel in: hinterlassene Schriften, Berl. 1847, Bd. II, S. 250 — 300. An die Spitze alles Existirenden stellen die Valentinianer ein einheitliches, zeit- und raumloses Wesen, eine *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος* (nach Hippol. VI, 29); sie nennen dieselbe Vater (*πατήρ* nach Hippol. l. l.) oder Vorvater (*προπάτωρ* nach Iren. I, 1, 1), auch Tiefe (*βυθός* nach Iren. l. l.), den Unnennbaren (*ἄῤῥητος*) und den vollkommenen Aeon (*τέλειος αἰών*). Valentin selbst (nach Iren. I, 11, 1) und manche Valentinianer stellen diesem als weibliches Princip die Sige (*σιγή*) oder die *ἔννοια* zur Seite; andere jedoch wollen (nach Hippol. l. l.) den Vater des All nicht mit einem weiblichen Princip verbunden, sondern (nach Iren. I, 2, 4) über den Geschlechtsunterschied erhaben sein lassen. Aus Liebe hat der Urvater gezeugt (Hippolyt. philos. VI, 29: *φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν· ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον*). Die beiden ersten Erzeugnisse des obersten Prin-

cips sind *νοῦς* und *ἀλήθεια*, die mit dem erzeugenden und gebärenden Princip, dem *βυθός* und der *σιγή*, zusammen die *τετρακτύς* bilden, die Wurzel aller Dinge (*ῥίζα τῶν πάντων*). Dem *νοῦς* wurde von ihnen das Prädicat *μονογενής* gegeben, er war ihnen (nach Irenaeus l. l.) *πατὴρ καὶ ἀρχὴ τῶν πάντων*. Aus dem *νοῦς* (und der *ἀλήθεια*) stammen *λόγος* und *ζωή*, daraus wiederum *ἄνθρωπος καὶ ἐκκλησία*. Diese alle bilden zusammen eine *ὀγδοάς*. Noch andere zehn Aeonen stammen aus *λόγος* und *ζωή*, und zwölf Aeonen aus *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία*, der jüngste dieser zwölf Aeonen, also der jüngste der dreissig Aeonen überhaupt, ist die Sophia, ein weiblicher Aeon. Die Gesammtheit aller dieser Aeonen ist das Pleroma, das Reich der göttlichen Lebensfülle (*πλήρωμα*), welches sich theilt in jene *ὀγδοάς* und *δεκάς* und *δωδεκάς*. Dreissig Jahre lang lebte der Heiland (*σωτήρ*, dem sie das Prädicat *κύριος* nicht gaben) in der Verborgenheit, um das Geheimniss dieser dreissig verborgenen Aeonen anzudeuten. Die Sophia begehrte, vermeintlich aus Liebe, in der That aus Ueberhebung, in die unmittelbare Nähe des Urvaters zu kommen und seine Grösse zu erfassen, gleich wie der *νοῦς*, und dieser allein, sie erfasst; sie würde in diesem Streben sich aufgelöst haben, hätte nicht der *ὅρος* mit Mühe sie überzeugt, dass der höchste Gott unerkennbar (*ἀκατάληπτος*) sei. Da sie (nach der Meinung einiger Valentinianer) gleich dem obersten Princip allein hervorbringen wollte, ohne Betheiligung ihres Gatten, und dies doch nicht wahrhaft vermochte, so entstand ein unvollkommenes Wesen, das ein Stoff ohne Form war, weil das männliche, gestaltgebende Princip nicht mitgewirkt hatte, eine *οὐσία ἄμορφος*, eine Fehlgeburt 31
(*ἔκτρωμα*). Die Sophia litt unter diesem Erfolge, wandte sich flehend an den Vater, und dieser liess sie durch den Horos reinigen und trösten, und ihrer Stelle in dem Pleroma wieder theilhaftig werden, nachdem ihr Streben (*ἐνθύμησις*) und ihr Leiden von ihr abgelöst worden war. Auf das Geheiss des Vaters liessen nun *νοῦς* und *ἀλήθεια* noch Christus und den heiligen Geist emaniren; Christus gab dem Erzeugniss der *σοφία* Form und Wesen, sprang dann in das Pleroma zurück und belehrte die Aeonen über ihre Stellung zum Vater, und der heilige Geist lehrte dieselben danken und führte sie zur Ruhe und Seligkeit. Als Dankopfer brachten die Aeonen, indem jeder derselben sein Bestes beisteuerte, unter der Zustimmung Christi und des heiligen Geistes, ein herrliches Gebilde, nämlich Jesus, den Heiland, dem Vater dar, der patronymisch auch Christus und Logos genannt wird. Er ist die gemeinsame Frucht des Pleroma (*κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός*), der grosse Hohepriester. Ihn hat das Pleroma gesendet, um die ausserhalb des Pleroma umherirrende *ἐνθύμησις* der oberen Sophia, eine niedere Sophia, die sogenannte *Ἀχαμώθ* (הַחָכְמוֹת von חָכְמָה, חָכַם) von den Leiden zu erlösen, die sie trug, indem sie Christus suchte. Ihre *πάθη* waren: Furcht und Trauer und Noth und Flehen (*φόβος καὶ λύπη καὶ ἀπορία καὶ δέησις* oder *ἱκετεία*). Jesus trennte diese *πάθη* von ihr und machte dieselben zu gesonderten Wesen, die Furcht zu einer psychischen Begierde, die Trauer zu einer hylischen, die Noth zu einer dämonischen, die Bitte und das Flehen aber zur Umkehr und Busse und Restitution des psychischen Wesens. Die Region, in welcher die Achamoth weilt, ist eine niedere, die Ogdoas; diese ist durch den Horos (*ὅρος τοῦ πληρώματος*) und durch das Kreuz (*σταυρός*) von der Region der Aeonen getrennt; unterhalb der Ogdoas aber ist die Hebdomas als die Region des Psychischen mit dem Weltbildner (*δημιουργός*), der aus der materiellen Substanz für die Seelen die Leiber gebildet hat. Der materielle Mensch (*ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος*) ist der Wohnsitz bald für die blosse Seele, bald für die Seele und Dämonen, bald für die Seele und Vernunftkräfte (*λόγοι*), welche letztere von Jesus, dem gemeinsamen Erzeugniss des Pleroma, und von der Weisheit (*σοφία*) in diese Welt ausgestreut worden sind und in die Seele einziehen, wenn nicht Dämonen in ihr wohnen. Das Gesetz und die Propheten stammen von dem Demiurgos. Als aber

die Zeit der Offenbarung der Mysterien des Pleroma gekommen war, da ward Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria, geboren, der nicht bloss von dem Demiurgos, wie die Adamskinder, sondern zugleich auch von der (niedern) Weisheit (der Achamoth) gebildet worden ist oder von dem heiligen Geist, der ihm das geistige Wesen verlieh, so dass er ein himmlischer Logos ward, von der Ogdoas erzeugt durch die Maria. Die italische Schule der Valentinianer, insbesondere Herakleon (der früheste uns bekannte Commentator eines Evangeliums) und Ptolemaeus (der vielfach die Evangelien und auch das vierte, auch von ihm, wie namentlich aus seinem Briefe an die Flora bei Epiph. haeres. XXXIII. hervorgeht, dem Apostel Johannes zugeschriebene Evangelium benutzt und grossentheils allegorisch gedeutet hat), lehrte, der Leib Jesu sei psychisch gebildet worden, der Geist aber bei der Taufe auf ihn herabgekommen. Die morgenländische Schule aber, insbesondere Axionikus und Ardesianes, lehrte, der Leib Jesu sei pneumatisch gewesen, mit dem Geiste gleich von der Empfängniss und Geburt an begabt. Wie der Christus, den der νοῦς und die ἀλήθεια emaniren liessen, innerhalb der Aeonenwelt, und der Jesus, den das Pleroma gebildet hatte, in der Ogdoas bei der Achamoth ein Hersteller und Retter war, so ist Jesus, der Sohn der Maria, der Erlöser für diese irdische Welt. Die Erlösten sind durch ihn des Geistes theilhaftig geworden; sie erkennen die Geheimnisse des Pleroma, und für sie gilt nicht mehr das von dem Demiurgen gegebene Gesetz. Die vollste Seligkeit knüpft sich an die Gnosis; nur einer beschränkten Seligkeit werden die psychischen Menschen theilhaftig, die bei dem blossen Glauben (der πίστις) stehen bleiben. Diese bedürfen neben dem Glauben der Werke zur
32 Seligkeit; der Gnostiker aber wird ohne die Werke selig als ein pneumatischer Mensch. Die Ausbeutung dieser Lehre zur Beschönigung der Unsittlichkeit und namentlich geschlechtlicher Ausschweifungen gehört besonders dem Marcus und seinen Schülern an, bei denen zugleich die Speculation sich mehr und mehr in Abenteuerlichkeiten und Albernheiten verlor (Iren. I, 13 ff.).

Auf der valentinianischen Lehre von der Verirrung, dem Leiden und der Erlösung der Sophia beruht auch der Inhalt des Buches Pistis Sophia, in welchem der Roman der Leiden dieser Sophia weiter ausgesponnen wird und die Buss- und Klagelieder derselben mitgetheilt werden. (Vgl. Köstlin, das gnostische System des Buches *Πίστις Σοφία*, in: Theol. Jahrb., Tüb. 1854.)

Bardesanes (der Sohn des Deisan, d. h. am Flusse Deisan in Mesopotamien geboren), geb. um 154 nach Chr., gest. bald nach 224, hat den Gnosticismus auf einfachere, der Kirchenlehre bereits näher stehende Formen zurückgeführt. Doch stellt auch er noch dem Vater des Lebens eine weibliche Gottheit zur Erklärung der Schöpfung zur Seite. Dass das Böse nicht durch den Naturtrieb und nicht durch das Schicksal, wie die Astrologen wollen, nothwendig werde, sondern aus der Willensfreiheit stamme, die Gott dem Menschen zugleich mit den Engeln als hohen Vorzug ertheilt habe, weist ein Schüler des Bardesanes in dem durch Cureton in seinem Spicilegium Syriacum, Lond. 1855, veröffentlichten Dialog über das Schicksal (das Buch der Gesetze der Länder) klar und eindringlich nach. Wie der Leib von der Seele, so ist die Seele vom Geiste bewohnt. (Vgl. Aug. Hahn, Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus, Lips. 1819, und u. a. auch die Stellen aus dem Fihrist bei Flügel, Mani, Leipz. 1862, S. 161 f. und S. 356 f., ferner A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, und A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipz. 1864.)

Die von dem Perser Mani (der nach der wahrscheinlichsten Annahme 214 n. Chr. geboren, 238 zuerst mit seiner Lehre öffentlich hervortrat und nach nahezu vierzigjähriger Wirksamkeit dem Hasse der persischen Priester zum Opfer fiel) auf-

gebrachte Religion, ein phantastisches Gemisch aus gnostisch-christlichen und Zoroastrischen Vorstellungen, hat fast nur durch ihr dualistisches Princip, die Ursprünglichkeit eines bösen Urwesens neben dem guten, und die daran geknüpfte ascetische Form der Ethik ein philosophisches Interesse. Augustin, der eine Zeit lang dem Manichäismus ergeben war, hat denselben später in mehreren seiner Schriften bekämpft. (Vgl. J. de Beausobre, histoire crit. de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1734—39; K. A. v. Reichlin-Meldegg, die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung, Frankfurt 1825; A. F. V. de Wegnern, Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione, e fontibus descripsit, Leipz. 1827; F. Chr. Baur, das manich. Religionssystem, Tübingen 1831: F. E. Coldit, die Entstehung des manich. Religionssystems, Leipz. 1831; P. d. Lagarde, Titi Bostreni contra Manich. libri quatuor syriace, Berol. 1859; Flügel, Mani und seine Lehre, Leipz. 1862.)

Im Gegensatz gegen den aristokratischen Separatismus der Gnostiker, wie andererseits gegen die beschränkte Einseitigkeit der judaistischen Christen, bildete sich die katholische Kirche fort, polemisirend, aber zugleich auch zu neuer Production angeregt; ihre feste dogmatische Mittelstellung bezeichnet die *Glaubensregel* (regula fidei), die allmählich aus den einfacheren, im Taufbekenntniss gegebenen Grundzügen erwachsen ist.

§ 8. *Flavius Justinus* aus Flavia Neapolis (Sichem) in Palästina, geb. um 100, gest. um 166 n. Chr., lernte zuerst die griechische Philosophie, insbesondere die stoische und platonische kennen, wurde dann aber theils durch die Achtung, welche die Standhaftigkeit der Christen ihm abnöthigte, theils durch Misstrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft für das Christenthum gewonnen. Er vertheidigte dasselbe nunmehr theils gegen Häretiker, theils gegen Juden und Heiden. Seine auf uns gekommenen Hauptwerke sind: der Dialog mit dem Juden Tryphon und die grössere und kleinere Apologie. Was bei den griechischen Philosophen und
Dichtern und überhaupt irgendwo Wahres gefunden werde, das 33
stamme, lehrt Justin, von dem göttlichen Logos her, der samenartig überall verbreitet, in Christo aber in seiner ganzen Fülle erschienen sei. Doch gilt ihm nicht jede Offenbarung als gleich unmittelbar; Pythagoras und Plato haben aus Moses und den Propheten geschöpft. Das Christenthum fasst Justin wesentlich als das neue Gesetz Christi, des menschgewordenen Logos, auf, der das Ritualgesetz zu Gunsten des Sittengesetzes abrogirt habe. Die jenseitige Belohnung und Bestrafung gilt ihm als eine endlose. Auch der Leib wird auferweckt. Dem Endgerichte geht das tausendjährige Reich Christi voran.

Justin's Werke haben herausgegeben: Rob. Stephanus 1551, ergänzt von Heinrich Stephanus durch die oratio ad Graecos, Par. 1592 und den Brief an Diognet 1595; Friedrich Sylburg mit einer (zuerst zu Basel 1565 erschienenen) lat. Uebersetzung von Lang, Heidelberg 1593; Morellus, Colon. 1686; Prudentius Ma-

ranus, Paris 1742 (auch in der von Gallandi herausgegebenen Bibl. vet. patr., t. I. 1765, und in den Opera patr. gr., vol. I—III, 1777—79) und Andere; in neuester Zeit namentlich Joh. Car. Theod. Otto (Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, vol. I: Justini apolog. I et II; vol. II: Justini cum Tryphone Judaeo dialogus; vol. III: Justini opera addubitata cum fragmentis deperditorum actisque martyrii; vol. IV et V; opera Just. subditicia; ed. I., Jenae 1842 sqq.; ed. II., Jenae 1847 — 50). In J. P. Migne's Patrologiae cursus completus bilden Justin's Werke den VI. Band der griechischen Väter.

Karl Semisch, Justin der Märtyrer, 2 Bde., Breslau 1840—42. (Die ältere Litteratur citirt Semisch Bd. I, S. 2—4.) Ueber die Zeit Justin's handelt Volkmar in: Theolog. Jahrb. 1855, S. 227 ff. und 412 ff., über seine Kosmologie Wilh. Möller, die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 112—188, über seine Christologie H. Waubert de Puiseau, Leyden 1864.

Justin eröffnet für uns die Reihe derjenigen Väter und Lehrer der Kirche, welche nicht „apostolische Väter" sind. Sein Lehrtypus entspricht bereits im Wesentlichen der Richtung der altkatholischen Kirche. Er ist nicht der erste Verfasser einer Apologie des Christenthums, aber der erste, dessen apologetische Schriften auf uns gekommen sind. Quadratus von Athen und Aristides von Athen sind älter, als Justin, und haben ihre (den Unterschied des Christenthums vom Judenthum hervorhebenden) Vertheidigungsschriften dem Hadrian eingereicht. Die Vertheidigungsschrift des Quadratus soll nicht ohne eine für die Christen günstige Wirkung geblieben sein. Durch philosophische Argumente aber hat wohl noch nicht Quadratus, vielleicht Aristides, vornehmlich aber Justinus das Christenthum vertheidigt.

Das Decret des Hadrian, welches Justin am Schluss seiner grösseren Apologie mittheilt, ist gewiss echt, aber nicht so zu deuten, als ob die Christen nur wegen etwaiger gemeiner Verbrechen und nicht wegen des Christenthums selbst verurtheilt werden sollten; unter den Begriff der gesetzeswidrigen Handlungen überhaupt, den das Decret aufstellt, fällt unzweifelhaft auch die Verweigerung der den Göttern und dem Genius des Kaisers darzubringenden Opfer; das bekannte Decret des Trajan, welches zwar die officielle Aufsuchung der Christen untersagt, aber doch in dem beharrlichen Bekenntniss zum Christenthum und der Verweigerung der gesetzmässigen Opfer ein todeswürdiges Verbrechen erkennt, blieb unaufgehoben, und es wurde nur eine milde Praxis eingeführt, indem nicht nur ausdrücklich jedes tumultuarische Verfahren verboten, sondern auch Ankläger, die ihre Beschuldigungen nicht zu erweisen vermöchten, mit schweren Strafen bedroht wurden. Schon unter Antoninus Pius wurde auf Grund des unaufgehobenen Trajanischen Decrets die
34 Praxis wiederum eine härtere, und hierin lag der Anlass zu den Apologien des Justin. Unter Marc Aurel wurde bei dessen persönlicher Abneigung gegen das Christenthum das Decret am rücksichtslosesten zur Ausführung gebracht.

Justin giebt in der ersten Apologie seine Lebensverhältnisse und besonders in dem Dialog mit Trypho seinen geistigen Bildungsgang an. Er stammte von griechischen Eltern, die sich, wie es scheint, der Kolonie angeschlossen hatten, welche Vespasian nach dem jüdischen Kriege in die verödete samaritanische Stadt Sichem sandte (die von nun an den Namen Flavia Neapolis trug). Wie es scheint, begab er sich zu seiner geistigen Ausbildung nach Griechenland und Kleinasien; den Dialog mit Trypho soll er nach Eusebius (K.-G. IV, 18) in Ephesus gehalten haben; doch ist vielleicht (nach dial. c. Tr. c. 1, p. 217 D) Korinth der Ort dieses Dialogs. Der Unterricht eines Stoikers liess ihn unbefriedigt, weil derselbe ihm nicht den gewünschten Aufschluss über das Wesen Gottes gewährte; von dem Peri-

patetiker schreckte ihn die rasche Honorarforderung, die ihm als eines Philosophen unwürdig erschien, von dem Pythagoreer die Bedingung vorheriger Vertrautheit mit den mathematischen Doctrinen zurück; bei dem Platoniker fand er Befriedigung. Später aber brachten ihn die Einwürfe eines christlichen Greises gegen platonische Lehren zum Zweifel an aller Philosophie und zur Annahme des Christenthums. Insbesondere schienen ihm die Argumente desselben gegen eine natürliche Unsterblichkeit der Seele und für den Glauben, dass dieselbe nur eine göttliche Gnadengabe sei, unwiderleglich. Wie aber hat das dem Plato und dem Pythagoras entgehen können? Woher ist Hülfe zu hoffen, wenn nicht einmal bei solchen Männern die Wahrheit sich findet? In dieser Stimmung musste Justin entweder bei dem Skepticismus stehen bleiben, oder sich mit dem Gedanken einer stufenweisen Entwicklung der Wahrheit mittelst fortgehender Forschungsarbeit befreunden, oder, falls es ihm Bedürfniss war, irgendwo die absolute Wahrheit vorzufinden, dieselbe als durch göttliche Offenbarung in heiligen Schriften unmittelbar gegeben erkennen. Justin schlug (gleich wie in ihrer Art auf dem Boden des Hellenismus die Neupythagoreer und Neuplatoniker) den letztbezeichneten Weg ein. Durch Alter, Heiligkeit, Wunder und erfüllte Weissagungen sind, sprach der Greis zu Justin, als Organe des heiligen Geistes die Propheten bezeugt; man muss ihnen glauben, denn sie liessen sich nicht in Beweise ein als über die Nothwendigkeit der Beweisführung erhabene, vollkommen glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Sie haben den Schöpfer der Welt, Gott den Vater, und den von ihm gesendeten Christus verkündigt. Das Verständniss ihrer Aussagen wird eröffnet durch Gottes Gnade, die im Gebet erfleht sein will. Diese Worte des Greises entzündeten in Justin Liebe zu den Propheten und zu den Männern, die Freunde Christi hiessen, und bei ihnen fand er die allein sichere und heilsame Philosophie. Von den unter seinem Namen auf uns gekommenen Schriften sind nur die beiden Apologien und der Dialog mit Trypho von unbezweifelter Echtheit. Die erste, grössere Apologie ist in einem der Jahre 138—147, und höchst wahrscheinlich gerade 147 verfasst worden, die zweite, kleinere aber als Anhang in unmittelbarem Anschluss an jene *). Der Dialog mit Trypho ist später niedergeschrieben worden. Der Tod des Justin ist nach dem Chron. Alex. (ed. Rader p. 606) im Jahr 166 n. Chr. erfolgt.

Auch nach seiner Bekehrung zum Christenthum hielt Justin die griechische Philosophie hoch als Bekundung des allverbreiteten *Λόγος σπερματικός*, in Christo allein aber als dem menschgewordenen *Λόγος* selbst sei die volle Wahrheit. Nach 35
dem Maasse ihres Antheils am Logos konnten die Philosophen und Dichter die Wahrheit erkennen (*οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ Λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα*), ein Anderes aber ist der nach dem Maasse der Empfänglichkeit verliehene Saame und das Abbild, und ein Anderes dasjenige selbst, an welchem Antheil verliehen wird (Apol. II, c. 13). Alles Wahre, Vernunftgemässe ist christlich: *ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν* (Apol. II, c. 13). Christus ist der Logos, an welchem das ganze Menschengeschlecht Theil hat, Gottes Erstgeborner, und die, welche mit dem Logos gelebt haben, sind Christen, obschon sie für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und die ihnen Aehnlichen, unter den Nichtgriechen Abraham und Ananias und Azarias und Misael und Elias und viele Andere (Apol. I, c. 46). Sokrates hat den Homer verbannt und zur vernünftigen Erkenntniss des wahren Gottes angespornt; er hat jedoch die Verkündigung des

---

*) Wahrscheinlich ist Apol. I, init. zu lesen: *καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ* und Apol. II, 2, p. 43 B: *οὐδὲ φιλοσόφῳ οὐδὲ Καίσαρος παιδί*.

Vaters und Werkmeisters der Welt an alle Menschen nicht für rathsam gehalten; das aber hat Christus geleistet durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kunst menschlicher Rede (Apol. II, c. 10). Neben der inneren Offenbarung durch den allverbreiteten Logos aber nimmt Justin eine Bekanntschaft griechischer Philosophen mit der mosaischen Lehre an. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit hat Plato von Moses entnommen; ferner stammt alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und Aehnliches gesagt haben, ursprünglich von den jüdischen Propheten her; von hier aus sind überallhin Saatkörner der Wahrheit (*σπέρματα τῆς ἀληθείας*) gedrungen; aber durch ungenaue Auffassung ist Widerstreit unter den Ansichten entstanden (Apol. I, c. 44). Nicht nur von der jüdischen Religion überhaupt hat Plato gewusst, sondern das ganze alte Testament gekannt, aber vielfach missverstanden; so ist z. B. seine Lehre von der Ausbreitung der Weltseele in der Form eines X (Tim. p. 36) eine Missdeutung der Erzählung von der ehernen Schlange (4. Mos. XXI, 9). Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras und Andere haben in Aegypten den Mosaismus kennen gelernt und sind dadurch wenigstens theilweise zu einer Berichtigung irriger Ansichten über die Gottheit gelangt (Cohortatio ad Graecos, c. 14, wenn anders diese Mahnrede echt ist, die schon dadurch zweifelhaft wird, dass sie cap. 23, 70 die Schöpfung der Materie lehrt und auf das Argument gründet, über einen ungeschaffenen Stoff würde Gott keine Macht haben, wogegen Justin mit Plato nur die Bildung der Welt aus der *ἄμορφος ὕλη* lehrt Apol. I, p. 92 C, u. ö.).

Die Gottesvorstellung ist angeboren (*ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα*, Apol. II, c. 6); auch die allgemeinsten sittlichen Begriffe sind allen Menschen eigen, obschon vielfach getrübt (Dial. c. Tryph. c. 93). Gott ist einheitlich und um seiner Einzigkeit willen namenlos (*ἀνωνόμαστος*, Apol. I, c. 63) und unaussprechlich (*ἄῤῥητος*, Apol. I, c. 61, p. 94 D. u. ö.); er ist ewig, unerzeugt (*ἀγέννητος*, Apol. II, c. 6 u. ö.) und unbewegt (Dial. c. Tryph. c. 27); er thront jenseits des Himmels (Dial. c. Tryph. c. 56: *ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος*). Er hat aus sich vor der Weltbildung eine Vernunftkraft (*δύναμίν τινα λογικήν*), den Logos, erzeugt und durch ihn die Welt geschaffen (Apol. II, c. 6; Dial. c. Tryph. c. 60 ff.). Der Logos ist Mensch geworden als Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau (Dial. c. Tryph. c. 48: *ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καί γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου*). Durch ihn ist das mosaische Gesetz aufgehoben worden, in welchem nicht nur die Opfer, sondern auch die Beschneidung, überhaupt alles Rituelle nur um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen angeordnet worden war, und an die Stelle desselben hat Christus das Sittengesetz treten lassen (Dial. c. Tryph. c. 11 ff.). Er ist der neue Gesetzgeber (*ὁ καινὸς νομοθέτης*, Dial. c. Tryph. c. 18). Justin theilt demnach mit dem Judenchristenthum die Anschauung des sittlich-religiösen Lebens unter der Form eines Gesetzes, mit Paulus aber (ohne ihn zu nennen) den Fortgang zur Auf-
36 hebung des gesammten Ritualgesetzes. Neben Gott dem Vater und dem Logos, seinem eingebornen Sohn, sammt den Engeln oder Kräften Gottes, ist der heilige Geist oder die Weisheit Gottes Object der Verehrung. Apol. I, c. 6: *ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν* (der hellenischen Götter, welche Justinus *κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας* nennt) *ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικόν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.* cf. Apol. I, c. 13: *τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι... τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα*

Ἰησοῦν Χριστὸν... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει. Getauft wird nach Apol. I, c. 61: *ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου.* Das göttliche Vorherwissen knüpft sich nicht an ein Fatum und hebt die menschliche Freiheit nicht auf. Es besteht nur die (hypothetische) Nothwendigkeit, dass die Menschen, je nachdem sie das Gute oder das Böse erwählen, der ewigen Seligkeit oder Strafe theilhaftig werden. Die erste Auferweckung geschieht bei der Wiederkunft oder zweiten Parusie Christi, welche nahe bevorsteht (Apol. I, c. 52; Dial. c. Tryph. c. 31 ff., c. 80 ff. u. ö.); tausend Jahre wird Christus in dem erneuten Jerusalem herrschen und seinen Anhängern Ruhe und Freude gewähren, wie der Apostel Johannes in der Apokalypse es prophezeit hat; danach wird die allgemeine Auferstehung folgen und das Gericht, welches Gott durch Christum vollzieht (Dial. c. Tryph. c. 58; c. 81); ein Jeder wird zur ewigen Strafe oder Seligkeit gelangen nach dem Werthe seiner Handlungen (*ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι*, Apol. I, c. 12). Die Hölle (*γέεννα*) ist der Ort, wo diejenigen durch Feuer gestraft werden sollen, die ungerecht gelebt und nicht an das Eintreffen dessen, was Gott durch Christus verkündigt hat, geglaubt haben (Apol. I, c. 12; 19; 44 u. ö.). Die Strafe dauert so lange, wie Gott will, dass die Seelen seien und gestraft werden (Dial. c. Tryph. c. 5), d. h. ewig (Apol. I, c. 28; Dial. c. Tryph. c. 130) und nicht, wie Plato gemeint hat, bloss tausend Jahre lang (Apol. I, c. 8).

Justins Einfluss auf die späteren Kirchenväter, von denen er (nach dem Ausdruck des Eusebius, K.-G. IV, 8) als *γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής* sehr hoch gestellt wird, war so bedeutend, dass nicht ohne Grund gesagt worden ist (von Lange in: dissertatio, in qua Justini Mart. Apologia prima sub examen vocatur, Jen. 1795, I, p. 7): „Justinus ipse fundamenta jecit, quibus sequens aetas totum illud corpus philosophematum de religionis capitibus, quod a nobis hodie theologia thetica vocatur, superstruxit."

§ 9. Unter den Apologeten des Christenthums, die im zweiten Jahrhundert lebten, sind neben Justin die namhaftesten: Tatianus, Athenagoras, Theophilus von Antiochia und Hermias. Tatian, der Assyrer, bekundet ein mit orientalischem Hochmuth und barbarischem Hass gegen hellenische Bildung versetztes, zu einseitiger Ascese hinneigendes Christenthum. In den Schriften des Athenagoras von Athen zeigt sich eine ansprechende Verbindung von christlichem Denkinhalt mit hellenischer Ordnung und Schönheit der Darstellung; er ist in diesem Betracht der vorzüglichste unter den christlichen Schriftstellern jener Zeit, obschon er einigermaassen 37
an Originalität und Macht der Gedanken und Gefühle Anderen nachsteht. Theophilus von Antiochia erörtert mehr, als die übrigen Apologeten, die subjectiven Bedingungen des Glaubens, insbesondere die Abhängigkeit der religiösen Erkenntniss von der Reinheit der sittlichen Gesinnung. Des Hermias Verspottung der heidnischen Philosophen ist unbedeutend.

Tatians Rede an die Griechen erschien zuerst, zugleich mit anderen patristischen Schriften, zu Zürich 1546 (durch Johannes Frisius besorgt). Eine lateinische

Uebersetzung von Conrad Gesner erschien ebendaselbst 1546. Text und Uebersetzung wurden später mehrfach wieder abgedruckt. Neue Ausgaben erschienen von W. Worth (Oxford 1700), Maranus (Paris 1742), zuletzt von J. C. Th. Otto (in Corp. apol., vol. VI., Jen. 1851).

Ueber Tatian handelt insbesondere Daniel (Tatian der Apologet, Halle 1837).

Die Schrift des Athenagoras *περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* ist zuerst 1541 zu Löwen, und die *ἀπολογία περὶ Χριστιανῶν* zugleich mit der vorhin genannten, an die Apologie sich anschliessenden Schrift 1557 zu Zürich, darnach öfters, zuletzt in: Corpus apologetarum saeculi II. ed. J. C. Th. Otto, vol. VII., Jenae 1857, gedruckt worden. Ueber Athenagoras handelt Th. A. Clarisse (de Ath. vita, scriptis et doctrina, Lugd. Bat. 1819).

Die Schrift des Theophilus an den Autolycus, zuerst 1546 zu Zürich, zugleich mit der Rede des Tatian gedruckt, hat zuletzt nebst dem Commentar zu den Evangelien Otto in dem angef. Corpus apol., vol. VIII., Jen. 1861 herausgegeben.

Des Hermias irrisio gentilium philosophorum erschien zuerst griechisch und lateinisch zu Basel 1555, dann öfters, namentlich auch bei der Ausgabe des Justin von Maranus (1742).

Wir kennen überhaupt zehn Apologeten des Christenthums gegen das Heidenthum aus dem zweiten Jahrhundert, nämlich ausser den schon in § 8 erwähnten: Quadratus, Aristides und Justinus noch: Melito von Sardes, Apollinaris von Hierapolis und den Rhetor Miltiades, deren Schriften nicht auf uns gekommen sind, und die vier oben erwähnten, von denen wir noch Schriften besitzen: Tatian, Athenagoras, Theophilus und Hermias. Gegen das Judenthum schrieben ausser Justin namentlich Aristo von Pella und Miltiades.

Melito, Bischof von Sardes, schrieb unter anderem auch eine Apologie des Christenthums, welche er um 170 dem Kaiser Marc Aurel überreichte. In der Schutzschrift an den philosophischen Kaiser wurde von ihm das Christenthum als eine zwar unter den Barbaren zuerst aufgekommene, im römischen Reiche aber zu der Zeit der Kaiserherrschaft zur Blüthe gelangte „Philosophie“ bezeichnet, die diesem Reiche zum Heile gereicht habe (Melito ap. Euseb. hist. eccl. IV, 26). Die Apologie des Melito von Sardes ist durch Cureton und Renan in syrischer Uebersetzung aufgefunden und von Pitra im Spicilegium Solesmense II, p. XXXVIII—LV. herausgegeben worden.

Apollinaris, Bischof von Hierapolis, schrieb unter anderem einen *λόγος* zu Gunsten des Christenthums an Marc Aurel und *πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε* (Euseb. hist. eccl. IV, 26 und 27).

Miltiades, ein christlicher Rhetor, der gegen den Montanismus geschrieben hat, hat auch *λόγους πρὸς Ἕλληνας* und *πρὸς Ἰουδαίους* verfasst und eine Apologie des Christenthums an die weltlichen Herrscher gerichtet (Euseb. hist. eccl. V, 17).

Aristo von Pella in Palästina, von Geburt ein Hebräer, hat um 140 eine Schrift
verfasst, worin der zum Christenthum übergetretene Hebräer Jason den alexandri-
38 nischen Juden Papiscus nach langem Kampfe von der Wahrheit des Christenthums
überzeugt, jedoch hauptsächlich nur durch den Nachweis von der Erfüllung der
messianischen Weissagungen in Jesus von Nazareth (Hieron. quaest. in Genes. sub
init.; Maximus in scholiis ad librum Dionysii Areopag. de mystica theologia, c. 1),
wesshalb diese Apologie für die Philosophie des Christenthums nur von geringem
Belang gewesen sein mag. Celsus, der heidnische Bestreiter des Christenthums, hat

die Schrift des Aristo verächtlich erwähnt (Origen. c. Cels. ed. Paris. I, l. IV, p. 544); aber auch Origenes nimmt sie nur relativ in Schutz.

Tatianus aus Assyrien, nach seiner eigenen Angabe (orat. ad Gr. c. 42) zuerst griechisch gebildet, dann aber dem als Philosophie der Barbaren verachteten Christenthum sich zuwendend, nach Irenaeus (adv. haeret. I, c. 28) ein Schüler des Justin, sucht in seiner auf uns gekommenen Schrift *πρὸς Ἕλληνας*, in welcher oft (nach Ritters Ausdruck, Gesch. der Philos. V, S. 332) „weniger der Christ, als der Barbar sich vernehmen lässt", die griechische Bildung, Sitte, Kunst und Wissenschaft herabzusetzen, um an ihrer Statt das Christenthum zu empfehlen. Zu diesem Behuf verschmäht er es nicht, auch die gemeinsten Verläumdungen aufzufrischen, welche gegen die angesehensten griechischen Philosophen vorgebracht worden waren, unter Entstellung ihrer Lehrsätze (orat. ad Gr. c. 2). Mit rohem Despotismus der Abstraction stellt er die ästhetische Verklärung des sinnlichen Bedürfnisses und die viehische Lust, sofern beide nicht der moralischen Regel unterworfen sind, unter den nämlichen Begriff der Immoralität, um dadurch die christliche Reinheit und Enthaltsamkeit in ein helleres Licht zu setzen, z. B. c. 33: *καὶ ἡ μὲν Σαπφὼ γύναιον πορνικὸν ἐρωτομανὲς καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀσέλγειαν ᾄδει· πᾶσαι δὲ αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονοῦσι καὶ περὶ τὰς ἠλακάτας αἱ παρθένοι τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφωνήματα τῆς παρ' ὑμῖν παιδὸς σπουδαιότερον.* In dogmatischer Beziehung entwickelt er besonders die Lehren von Gott, dem vernünftigen Princip und der *ὑπόστασις τοῦ παντὸς*, und von dem Logos, der als actuelle Vernunft nach Gottes Willen durch Mittheilung, nicht durch Theilung aus Gott hervorgetreten sei, wie Licht aus Licht, ferner von der Weltschöpfung und von der Auferstehung, von dem Sündenfall, der das Menschengeschlecht tief sinken liess, jedoch nicht die Willensfreiheit ihm raubte, und von der Erlösung und Wiedergeburt durch Christus (c. 5 ff.). Später hat sich Tatian der valentinianischen Gnosis zugewandt, und dann die Secte der Enkratiten gestiftet oder fortgebildet, welche die Ehe, wie auch den Genuss von Fleisch und Wein als Sünde verwarf und den Wein sogar im Abendmahl durch Wasser ersetzte.

Athenagoras von Athen, nach einer freilich zweifelhaften Angabe des (im fünften Jahrhundert an der Katechetenschule lehrenden) Philippus Sidetes Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien (s. Guerike, de schola, quae Alexandriae floruit catechetica, Hal. Sax. 1824), mit der griechischen und besonders platonischen Philosophie wohl bekannt, vertheidigt in seiner *ἀπολογία* oder *πρεσβεία* (supplicatio) *περὶ Χριστιανῶν*, welche er im Jahr 177 an den Kaiser Marc Aurel und dessen Sohn und Mitregenten Commodus gerichtet hat, die Christen gegen die dreifache Anschuldigung des Atheismus, der unzüchtigen Verbindungen und der Thyesteischen Mahlzeiten. In der Erwiderung auf den ersten Vorwurf beruft er sich auf Aussprüche griechischer Dichter und Philosophen gegen den Polytheismus und für die Einheit Gottes, und entwickelt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Für den Monotheismus sucht Athenagoras einen Vernunftbeweis zu führen, welcher in der christlichen Litteratur sich hier zuerst findet. Mehrere Götter, meint Athenagoras (Suppl. c. 8) müssten einander ungleich und an verschiedenen Orten sein, denn gleichartig und zusammengehörig sei nur, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet sei, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches; verschiedene Orte aber für verschiedene Götter gebe es nicht, denn der Gott, der die 39
kugelförmige Welt gebildet habe, nehme den Raum jenseits derselben ein als überweltliches Wesen (*ὁ μὲν κόσμος σφαιρικὸς ἀποτελεσθεὶς οὐρανοῦ κύκλοις ἀποκέκλεισται, ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γεγονότων, ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ*), ein anderer, fremder Gott würde weder innerhalb der Weltkugel, noch da, wo der

Weltbildner ist, sein können, und wäre er draussen in einer andern oder um eine andere Welt, so ginge er uns nichts an, wäre auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungs-Sphäre kein wahrer Gott.

Auch hellenische Dichter und Philosophen haben bereits die Einheit Gottes gelehrt, indem sie, angeregt vom göttlichen Geiste, selbst forschten; aber die volle Klarheit und Sicherheit der Erkenntniss wird doch nur durch die göttliche Belehrung gewonnen, die wir in der heiligen Schrift bei Moses, Jesaias, Jeremias und den andern Propheten vorfinden, welche, aus ihren eigenen Gedanken heraustretend, dem göttlichen Geist zum Organe dienten, gleich wie die Flöte vom Flötenspieler geblasen wird (Suppl. c. 5—9). Alles ist von Gott durch seinen Verstand, seinen *λόγος* gebildet, der von Ewigkeit her bei ihm ist, da er immer vernünftig war; derselbe ist aber hervorgetreten, um Urbild und wirkende Kraft (*ἰδέα καὶ ἐνέργεια*) für alle materiellen Dinge zu sein, und ist so das erste Erzeugniss des Vaters, der Sohn Gottes. Vater und Sohn sind eins; der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohn durch die Einheit und Kraft des Geistes. Auch der Geist, der in den Propheten wirkte, ist ein Ausfluss Gottes (*ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ*), von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend gleich einem Sonnenstrahl. Wir erkennen an als Object unserer Verehrung Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist, ihre einheitliche Kraft und ihre geordnete Gliederung (*τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*), und beschränken auch hierauf noch nicht unsere Gotteslehre, sondern nehmen an, dass Engel und Diener von Gott durch seinen Logos zur Betheiligung an der Leitung der Welt bestimmt worden sind (c. 10). Wir bethätigen unsern Gottesglauben durch Seelenreinheit und Feindesliebe (c. 11); denn wir sind überzeugt, dass wir von unserm Leben nach dem Tode Rechenschaft werden geben müssen (c. 12). An der Verehrung der vermeintlichen vielen Götter können die Christen sich nicht betheiligen (c. 13 ff.). Die sittlichen Anschuldigungen weist Athenagoras mit Berufung auf die Sittenreinheit der Christen zurück (c. 32 ff.).

Die Schrift des Athenagoras über die Auferstehung der Todten enthält nach der Einleitung (c. 1) im ersten Theil (c. 2—10) eine Widerlegung der Einwürfe, im zweiten Theil (c. 11—25) positive Argumente. Sollte die Auferstehung nicht möglich sein, so müsste Gott entweder die Fähigkeit oder der Wille zur Auferweckung der Todten fehlen. Die Fähigkeit würde ihm dann und nur dann fehlen, wenn ihm entweder das Wissen abginge oder die Macht; das Werk der Schöpfung aber beweist, dass ihm beides nicht abgeht, und hält man die Auferstehung wegen des Stoffwechsels für unmöglich, der die nämlichen Stoffe nacheinander verschiedenen menschlichen Leibern zuführe, so dass es widersprechend sein würde, diese Stoffe zugleich dem einen und auch dem andern Leibe bei der Auferstehung wiederzugeben, so ist jene vermeintliche Thatsache selbst in Abrede zu stellen, da ein jedes Wesen von den Nahrungsmitteln, die es zu sich nimmt, nur das ihm Gemässe sich assimiliren kann, Bestandtheile eines menschlichen Leibes nicht in thierisches Fleisch übergehen können, welches wiederum von einem andern menschlichen Leibe assimilirt würde. Der Wille würde Gott dann und nur dann fehlen, wenn die Auferweckung ungerecht wäre gegen die Auferstehenden selbst oder gegen andere Geschöpfe, was sie doch nicht ist, oder wenn sie Gottes unwürdig wäre, was sie gleichfalls nicht ist, da sonst auch die Schöpfung seiner unwürdig sein müsste.
40 Positive Argumente für die Wirklichkeit der Auferstehung sind: 1) der Grund der Erschaffung der Menschen, der darin liegt, dass sie beständig die göttliche Weisheit anschauen sollen, 2) das Wesen des Menschen, welches eine ewige Fortdauer des Lebens zum Behufe eines vernunftgemässen Lebens erheischt, 3) die Nothwendigkeit eines göttlichen Gerichtes über die Menschen, 4) der in diesem Leben nicht erreichte

Endzweck der Schöpfung des Menschen, der weder in der Schmerzlosigkeit noch in der sinnlichen Lust, noch auch in dem Seelenglück allein liegt, sondern in der Betrachtung des wahrhaft Seienden und in der Lust an seinen Beschlüssen.

Theophilus von Antiochien wurde, wie er selbst (ad Autolyc. I, 14) mittheilt, durch die Lectüre der heiligen prophetischen Schriften für das Christenthum gewonnen. In seiner bald nach 180 verfassten Schrift an den Autolycus ermahnt er diesen, gleichfalls zu glauben, damit er nicht, wenn er ungläubig bleibe, später zu seinem Nachtheil durch die ewigen Höllenstrafen überführt werde, welche die Propheten und, von ihnen stehlend, auch griechische Dichter und Philosophen vorhergesagt haben (I, 14). Auf die Aufforderung des Autolycus: „zeige mir deinen Gott“, antwortet Theophilus (c. 1): „zeige mir deinen Menschen“, d. h. zeige mir, ob du frei von Sünden bist, denn nur der Reine kann Gott schauen. Auf die Aufforderung: „beschreibe mir Gott“, antwortet er (I, 3): „Gottes Wesen ist unaussprechlich, seine Ehre, Grösse, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade übersteigen alle menschlichen Begriffe. Wenn ich Gott Licht nenne, so nenne ich sein Gebilde, wenn ich ihn Logos nenne, so nenne ich seine Herrschaft, wenn Vernunft (*νοῦς*), so seine Einsicht (*φρόνησις*), wenn Geist, so seinen Hauch, wenn Weisheit, so sein Erzeugniss, wenn Stärke, so seine Macht, wenn Kraft, so seine Wirksamkeit, wenn Vorsehung, so seine Güte, wenn Herrschaft, so seine Ehre, wenn Herr, so bezeichne ich ihn als Richter, wenn Richter, so nenne ich ihn gerecht, wenn Vater, so nenne ich ihn liebend (*ἀγαπῶντα* nach Heumanns Conjectur für *τὰ πάντα*, oder vielleicht: Schöpfer, sofern bei *τὰ πάντα*, wie Grabe annimmt, *ποιήσαντα* ausgefallen ist, vgl. c. 4: *πατὴρ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων*), wenn Feuer, so nenne ich seinen Zorn, den er gegen die Uebelthäter hegt. Er ist unbedingt, weil ungeworden, unveränderlich, wie unsterblich. Er heisst Gott (*θεός*) von der Gründung des All (*διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα*) und wegen des Bewegens und Wirkens (*διὰ τὸ θέειν*). Gott hat alles aus nicht Seiendem geschaffen zu seiner Ehre (I, 4: *τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ*). Der unsichtbare Gott wird aus seinen Werken erkannt, gleich wie aus dem geordneten Laufe eines Schiffes die Anwesenheit eines Steuermannes erschlossen werden kann. Gott hat alles durch seinen Logos und seine Weisheit gebildet (I, 7). Der Logos war von Ewigkeit her bei Gott als *Λόγος ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις* (*τοῦ θεοῦ*) *σπλάγχνοις* (II, 10) oder *ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ* (II, 22): ehe die Welt ward, hatte Gott an ihm, der *νοῦς καὶ φρόνησις* war, seinen Rathgeber (*σύμβουλος*); als aber Gott die Welt schaffen wollte, zeugte er diesen Logos, ihn ausser sich setzend (*τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε προφορικόν*) als den Erstgeborenen vor der Schöpfung, nicht als wäre er dadurch selbst des *λόγος* entleert worden, sondern so, dass er auch nach der Zeugung noch selbst des *λόγος* theilhaftig blieb (II, 24). Die drei Tage vor der Erschaffung der Lichter sind Bilder der Trias: Gott, Logos und Weisheit (II, 15: *τύποι τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας*). Gott, der uns geschaffen hat, kann und wird uns auch einstmals wieder schaffen, bei der Auferstehung (I, 8). Die Namen der griechischen Götter sind Namen vergötterter Menschen (I, 9 ff.). Der an die Götterbilder geknüpfte Cultus ist unvernünftig, die Lehren der heidnischen Dichter und Philosophen sind thöricht. Die heiligen Schriften des Moses und der Propheten sind die ältesten und enthalten die Wahrheit, welche die Griechen vergessen und verworfen haben 41
(II; III). — In wie weit der unter des Theophilus Namen auf uns gekommene Commentar zu den vier Evangelien von ihm herstamme, ist zweifelhaft. Die von Euseb. hist. eccles. erwähnte Streitschrift des Theophilus gegen Marcion, wie auch gegen den aristotelisirenden und platonisirenden Hermogenes (der eine unge-

schaffene, chaotische Materie annahm, auf welche Gott einwirke, wie der Magnet auf das Eisen, welche Doctrinen auch Tertullian bestritten hat) und andere Schriften sind verloren gegangen.

Hermias (dessen Zeitalter ungewiss ist; vielleicht ist die Schrift erst ein spätes Machwerk) hat sich in seiner „Verhöhnung der heidnischen Philosophen“ (*διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*) die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, wie die Ansichten derselben einander widersprechen. „Bald bin ich unsterblich und freue mich, bald bin ich wieder sterblich und jammere; bald werde ich in Atome zerrieben, werde Wasser, werde Luft, werde Feuer; man macht mich zu einem Wild, zu einem Tisch, — zuletzt kommt noch Empedokles und macht mich zu einem Strauch“. Da Hermias auf die Gründe und den systematischen Zusammenhang der bekämpften Ansichten nicht eingeht, und noch viel weniger den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie versteht, so ist sein Schriftchen ohne wissenschaftlichen Werth. Die heidnische Philosophie hält er für eine Gabe der Dämonen, die aus der Vermischung der gefallenen Engel mit irdischen Weibern entsprungen seien.

§ 10. Irenaeus, geboren um 140 in Kleinasien, gestorben um 202 als Bischof von Lyon und Vienne in Gallien, gebildet unter Polykarp, ist für die Entwicklung des christlichen Gedankens hauptsächlich als Bekämpfer der Gnostiker von Bedeutung. Er führt die Ausbildung der Gnosis auf den die Reinheit der apostolischen Ueberlieferung trübenden Einfluss der vorchristlichen Philosophie zurück. Im Kampfe mit der in phantastische Willkür umgeschlagenen Freiheit der Speculation und mit dem zu antimoralischem Libertinismus entarteten Antinomismus betont er die christliche Tradition und das christliche Gesetz und wird eben hierdurch einer der Mitbegründer und Hauptvertreter der altkatholischen Kirche. Die Identität des höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer und Urheber des durch Moses gegebenen Gesetzes festhaltend, führt Irenaeus die Verschiedenheit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung (mit Paulus) auf den göttlichen Erziehungsplan zurück, in welchem das mosaische Gesetz die Vorstufe des Christenthums ausmache. Der Sohn oder Logos und der heilige Geist sind mit Gott dem Vater eins und Werkzeuge der Schöpfung und Offenbarung. Christus hat das Wesentliche des Gesetzes, nämlich das Sittengesetz, bestätigt und durch Mitbeziehung auf die Gesinnung erweitert, von den äusseren Gebräuchen aber uns losgesprochen. Der Mensch entscheidet sich mit Willensfreiheit für oder gegen das göttliche Gebot und empfängt hiernach in der Ewigkeit Lohn oder Strafe. In dem gleichen Gedankenkreise steht des Irenaeus Schüler, der römische Presbyter Hippolytus, der im Einzelnen vollständiger den heidnischen Ursprung der gnostischen Lehren nachzuweisen sucht.

42 Die ältesten Ausgaben des Irenaeus sind die Erasmischen: Opus eruditissimum divi Irenaei episcopi Lugdunensis in quinque libros digestum, in quibus mire retegit

et confutat veterum haereseon impias ac portentosas opiniones, ex vetustiss. codicum collatione emend. opera Des. Erasmi Roterodami ac nunc primum in lucem ed. opera Jo. Frobenii, Basil. 1526; wiederholt ebend. 1528, auch 1534 u. ö.; daran schliessen sich die Ausgaben von Gallasius (Genf 1570), Grynaeus (Bas. 1571), Feuardentius (1575 und 76; 1596 u. ö.), Grabe (Oxon. 1702), Massuet (Par. 1712 und Ven. 1734), Ad. Stieren (Leipzig 1853), welcher letzteren Ausgabe auch Massuets Abhandlungen über die Gnostiker und über das Leben, die Schriften und die Lehre des Irenaeus beigedruckt sind. Bei Migne bildet Irenaeus den VII. Bd. der griechischen Abtheilung des Cursus Patrologiae completus. Sehr ausführlich handelt namentlich Böhringer (in: Die Kirche Christi, I, 1, 2. A., Zürich 1861, S. 271—612) von Irenaeus. Ausserdem existiren Monographien über des Irenaeus Christologie (von L. Duncker, Gött. 1843), Kosmologie (W. Möller a. a. O. S. 474—506), Eschatologie (von Moritz Kirchner in: theol. Stud. und Kritiken, Jahrg. 1863, S. 315—358), Lehre von der Gnade (von Joh. Körber, Ir. de gratia sanctificante, diss. inaug., Wirceb. 1865) und Andere.

Die Schrift des Hippolytus: *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, wovon früher nur das erste Buch unter dem Titel: Origenis philosophumena bekannt war, ist 1842 durch Mynoides Mynas aufgefunden und 1851 zuerst veröffentlicht worden (vergl. Th. I, S. 17, 2. A. S. 22). Anderes hat P. A. de Lagarde gesammelt, Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece, Lips. et Lond. 1858. Vergl. C. W. Haenell, de Hippolyto episcopo, tertii saeculi scriptore, Gött. 1838; Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Leipz. 1852—53; Döllinger, Hippolytus und Kallistus, München 1853; J. E. L. Gieseler, über Hippolytus, die ersten Monarchianer und die röm. Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrh., in den theol. Stud. u. Krit. 1853; Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, Zürich 1855.

In einem Briefe an den Florinus (bei Stieren I, S. 822—824) sagt Irenaeus, er erinnere sich aus seiner Knabenzeit noch genau der Reden des greisen Polykarp, dessen Schüler er zugleich mit Florinus gewesen sei. Polykarp erlitt den Märtyrertod 167 nach Chr.; nicht lange vorher mag Irenaeus in seinem Unterricht gewesen sein. Nach Hieronymus (Br. 75) war er auch Schüler des Papias. Bald hernach kam Irenaeus nach Gallien, wurde in Lyon Presbyter und nach dem im Jahr 177 erfolgten Märtyrertode des Pothinus Bischof. Hieronymus nennt auch den Irenaeus einen Märtyrer, und nach Gregor von Tours (Gesch. Galliens I, 27) soll er in der Severianischen Verfolgung (um 202) den Tod erlitten haben. Seine Hauptschrift: Enthüllung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Erkenntniss (*ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*) ist in einer alten lateinischen Uebersetzung auf uns gekommen; doch haben sich auch manche Fragmente, insbesondere der grösste Theil des ersten Buches, im Urtext erhalten. Dieses Werk ist besonders gegen die Valentinianer gerichtet. Es ist (nach III, 3, 3) zu der Zeit, da Eleutherus in Rom die Bischofswürde bekleidete, verfasst worden (um 180 nach Chr.). Eusebius (K.-G. V, 26) erwähnt auch eine Abhandlung gegen die hellenische Wissenschaft, ferner eine Darstellung der apostolischen Verkündigung und andere Schriften. Als den Grundcharakter des Gnosticismus bezeichnet Irenaeus die Blasphemie, dass der höchste Gott von dem Weltschöpfer verschieden sei; an diese Zertheilung des Vaters schliesse sich (namentlich bei den Valentinianern) die Zertheilung des Sohnes in eine Mehrheit willkürlich angenommener Wesen an. Das gnostische Vorgeben einer Geheimlehre Jesu ist falsch. Die wahre Gnosis ist die apostolische Lehre, wie sie uns durch die Kirche überliefert wird. Irenaeus mahnt an die Schranken des menschlichen Wissens. Der Schöpfer ist unbegreiflich, nicht auszudenken. Er ist Verstand, aber nicht dem menschlichen Verstande ähnlich; er ist Licht, aber nicht

unserm Lichte ähnlich. Alle unsere Vorstellungen von ihm sind inadäquat. Besser ist es, nichts zu wissen, an Gott zu glauben und in seiner Liebe zu verharren, als
43 durch spitzfindige Untersuchungen in Gottlosigkeit zu verfallen. Was wir von Gott wissen, wissen wir durch seine Offenbarung. Ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden. Wie die, welche das Licht erblicken, in dem Lichte sind, so sind auch die, welche Gott schauen, in Gott und haben Theil an seinem Glanze. Gott selbst ist der Weltschöpfer und offenbart sich in der Welt als seinem Werke, woraus auch schon die Besseren unter den Heiden ihn erkannt haben. Was er gethan habe vor der Schöpfung der Welt, weiss nur er selbst. Auch die Materie der Welt ist durch seinen Willen geworden. Er hat die Welt so geschaffen, wie er sie in seinem Geiste gedacht hatte; er bedurfte dazu keiner (platonischen) Vorbilder: denn die Vorbilder hätten wieder Vorbilder vorausgesetzt in's Unendliche hin. An Gott ist nichts Maassloses; das Maass des Vaters ist der in Jesu menschgewordene Sohn, der ihn erfasst, das Organ aller seiner Offenbarungen, der Verwalter und Austheiler der väterlichen Gnade zum Segen der Menschheit; der Sohn oder das Wort und der Geist oder die Weisheit sind die Hände des Vaters. Wir aber vermögen Gottes Grösse nicht zu ermessen. Jesus, der Sohn der Jungfrau, war in Wahrheit Mensch und nicht zum Schein, und hat auch jedes Lebensalter (bis gegen das 50. Jahr) durchlebt. Das natürliche Sittengesetz hat Gott den Menschen in's Herz gelegt; es blieb ihnen auch, nachdem durch Adams Fall die Sünde gekommen war; im Dekalog ist es aufgezeichnet; den Juden wurde wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall von Gott das Cerimonialgesetz auferlegt, das dem Götzendienst wehrte und Typen des Christenthums enthielt, dem aber keine ewige Gültigkeit bestimmt war. Christus hat die Bande der Knechtschaft, die es enthielt, weggenommen, die Decrete der Freiheit aber ausgedehnt und den Dekalog nicht abrogirt. Die Offenbarung in der Natur, im alten und neuen Bunde, sind die drei Heilsstufen. Es ist der nämliche Gott, der in den verschiedenen Heilsstufen den Menschen hilft, je nach deren verschiedenem Bedürfniss. So wahr die Leiblichkeit Christi Realität hatte, so wahr wird auch unser Leib wieder auferstehen und nicht die Seele allein fortleben. Die Seele hat nicht vor dem gegenwärtigen Leben existirt; eine Seelenwanderung giebt es nicht. Dass sie nach dem Tode des Menschen sich sofort zu Gott aufschwingen könne, bezeichnet Irenaeus als eine ketzerische Ansicht, die freilich selbst von Einigen, welche für rechtgläubig gelten, getheilt werde; aber es werde dabei die Ordnung der Beförderung der Gerechten überschritten und die Stufenfolge der Uebung zur Unverweslichkeit verkannt. Zuerst müssen die Seelen in den Hades eingehen; sie steigen aus diesem zur Zeit der Auferstehung empor und bekleiden sich wieder mit ihrem Leibe. Dieser Zeit geht die Erscheinung des Antichristen voran, in welcher die Scheidung der Guten und Bösen, die sich mit dem Fortschritt der Offenbarungen Gottes in steigendem Maasse vollzogen hat, ihre Vollendung erreicht. Der Antichrist ist der menschgewordene Satan. Nachdem er einige Zeit (drei und ein halb Jahr) regiert und in dem Tempel zu Jerusalem gethront haben wird, wird Christus kommen von den Himmeln in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat, in der Herrlichkeit des Vaters und den Antichrist mit seinen Anhängern in die Feuerfluth werfen, und zwar, nachdem die Welt genau 6000 Jahre bestanden hat, so dass jedem Tage ihrer Erschaffung 1000 Jahre ihres Bestehens entsprechen. Christus wird dann unter den auferweckten Gerechten 1000 Jahre lang herrschen während der Zeit, die dem siebenten Schöpfungstage, dem Tage der Ruhe entspricht; die Genossen dieses Reiches leben in seligem Genuss ohne Mühen und finden den Lohn ihres früheren Ausharrens unter den Anfechtungen und Leiden. Auch die Erde selbst ist dann durch Christus zu ihrem ursprünglichen Stande erneut. Dieses Freudenreich ist das Reich des Sohnes; ihm folgt das Reich des

Vaters, die ewige Seligkeit; denn wie der Geist durch den Glauben zum Sohne
führt, so führt der Sohn wiederum die, welche das Heil erlangen, zum Vater. Da
aber derselbe Gott, der gütig ist, auch der Gerechte ist, so wird nach Ablauf des 44
Reiches des Sohnes eine zweite Auferstehung stattfinden, worin auch die Ungerechten wieder erweckt werden, diese aber zum Gericht. Alle, welche Strafe verdienen, werden zu dieser gelangen in ihren eigenen Seelen und Leibern, in denen sie von der göttlichen Gnade abgewichen sind. Die Strafe ist der Verlust aller Gnadengüter; sie ist ewig und unendlich, wie die göttlichen Güter selbst es sind.

Hippolytus, nach Photius (cod. 121) ein Schüler des Irenaeus, war Presbyter in Rom und soll um 235 nach Sardinien exilirt worden sein. Auf einer Statue in der Nähe von Rom ist Hippolytus dargestellt als auf einer Kathedra sitzend, worin ein Verzeichniss seiner Schriften, wie auch der von ihm berechnete Ostercyclus eingegraben ist; darunter ist ein Buch *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*, und auch der Verfasser des oben citirten *ἔλεγχος* bezeichnet sich (im 10. Buch) als Verfasser eines Buches unter diesem Titel, so dass schon hiernach mit Wahrscheinlichkeit der *ἔλεγχος* dem Hippolytus zuzuschreiben ist. Ferner wird dem Hippolytus ein *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* beigelegt, und der Verfasser des *ἔλεγχος* erwähnt seinerseits (im Eingang) eine kleinere Schrift, in der er früher schon die ketzerischen Doctrinen behandelt habe, und die mit jenem *σύνταγμα* identisch zu sein scheint. Freilich legt Photius die Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* dem römischen Presbyter Cajus bei, den Baur (theol. Jahrb. 1853, 1, 3) für den Verfasser des *ἔλεγχος* hielt; allein das Verhältniss der von diesem stammenden Nachrichten über Cerinth zu den im *ἔλεγχος* enthaltenen und anderes, was Dionysius von Alexandria und Eusebius über Cajus berichten, zeugt gegen dessen Autorschaft. (Den Hippolytus halten namentlich J. L. Jacobi, Duncker, Bunsen, Gieseler, Döllinger und A. Ritschl für den Verfasser des *ἔλεγχος*.) Hippolytus sucht darzuthun, dass die gnostischen Irrlehren nicht aus den heiligen Schriften und der christlichen Tradition, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus philosophischen Lehren, aus Mysterien und aus der Sternkunde geschöpft seien (Buch I, Prooem.). In der Darstellung des Valentinianismus folgt er im Wesentlichen dem Irenaeus, über die Basilidianische Lehre aber hat er eigene Studien gemacht, wobei jedoch zweifelhaft ist, ob denselben ursprüngliche Basilidianische Schriften, oder spätere, die einem Nebenzweige der Schule angehörten, zum Grunde lagen. Die Hellenen haben, lehrt Hippolytus, die Theile der Schöpfung verherrlicht, da sie den Schöpfer nicht kannten; ihnen sind die Häresiarchen gefolgt (X, 32). Der eine Gott, der über Alles ist, erzeugt zuerst den Logos, nicht als Rede, sondern als ihm innewohnenden Gedanken des Alls (*ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν*). Diesen allein hat Gott aus Seiendem geschaffen, nämlich aus seiner eigenen Substanz, daher ist der Logos auch Gott, da er göttliche Substanz ist (*διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ*). Die Welt ist durch den Logos im Auftrage des Vaters aus nichts geschaffen; daher ist sie nicht Gott, und sie kann vergehen, wenn der Schöpfer es will. Der Mensch ist als ein abhängiges, aber mit Willensfreiheit begabtes Wesen erschaffen worden; aus dem Missbrauch der Willensfreiheit stammt das Böse. Als einem freien Wesen hat ihm Gott das Gesetz gegeben; denn das Thier wird durch Geissel und Zaum, der Mensch aber durch Gebot und Lohn und Strafe regiert. Das Gesetz ist durch gerechte Männer von Anfang an, dann namentlich durch Moses festgesetzt worden; der Logos, der zur Befolgung mahnt und führt, hat zu allen Zeiten gewirkt, ist aber zuletzt selbst als Sohn der Jungfrau erschienen. Der Mensch ist nicht Gott; willst du aber auch Gott werden (*εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι*), so gehorche deinem Schöpfer und überschreite nicht sein Gebot, damit du, in Geringem treu erfunden, auch mit dem

Grossen einst betraut werden kannst (X, 33). Es giebt nicht zwei Götter, sondern nur Einen, wohl aber zwei Personen und eine dritte Oekonomie, die Gnade des heiligen Geistes. Der Logos ist der Verstand, welcher hervorgehend als Sohn Gottes in der Welt offenbar wurde. Alles ist durch ihn; er ist aus dem Vater, wie Licht aus Licht, wie Wasser aus der Quelle, wie der Strahl aus der Sonne. Gott ist nur Einer, der befehlende Vater, der gehorchende Sohn, der erleuchtende heilige
45 Geist. Anders können wir nicht an den Einen Gott glauben, wenn wir nicht wahrhaft an den Vater, Sohn und heiligen Geist glauben (Hippol. contra haeres. Noëti, 11 ff.).

§ 11. Tertullianus (160—220), Presbyter zu Karthago, ging in der Bekämpfung des gnostischen und insbesondere des marcionitischen Antinomismus bis zu einem Extreme ascetischer Ethik und Gesetzlichkeit fort, welches die von der Kirche eingehaltene Grenze überschritt und ihn schliesslich dem montanistischen Puritanismus (der den energischen Glauben an die baldige Wiedererscheinung Christi zur Voraussetzung hatte) zuführte. Das Christenthum ist ihm das neue Gesetz Jesu Christi. Der Speculation ist Tertullian abhold; die Philosophie gilt auch ihm als die Mutter der Häresien; er möchte Jerusalem von Athen, die Kirche von der Akademie schlechthin abtrennen. Seine antiphilosophische Richtung culminirt in dem Satze: Credo quia absurdum est.

Tertulliani opera ed. Rhenanus, Bas. 1539; ed. Rigaltius, Par. 1635, 66; ed. Semler et Schütz, Hal. 1770; E. F. Leopold in: Gersdorf, Bibl. patr. Lat. voll. IV—VII, Lips. 1839—41; F. Oehler, 3 voll., Lips. 1853—54. Ueber ihn schrieben u. A.: J. A. Nösselt (de vera aetate ac doctrina scriptorum Tertulliani, Hal. 1768), W. Münscher (Darstellung der moralischen Ideen des Clemens von Alexandrien und des Tertullian, in: Henke's Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, tom. VI, St. 1, Helmst. 1796, S. 106 ff.), Neander (Antignosticus, oder Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften, Berlin 1825, 2. A. 1849), Schwegler (in seinem Werke über den Montanismus, Tüb. 1841, S. 302), Hesselberg (Tert. Lehre, entwickelt aus seinen Schriften, 1. Theil: Leben und Schriften, Dorpat 1848), Engelhardt (Tertullian's schriftstellerischer Charakter (in: Ztschr. f. hist. Theol., 1852, 2), G. Uhlhorn (fundamenta chronologiae Tertullianeae, diss. inaug. Gott. 1852).

Quintus Septimius Florens Tertullianus, geb. um 160 in Karthago, heidnischen Eltern entstammt, zum Juristen gebildet, trat später (um 197) zum Christenthum über (zum Montanismus nach Nösselt und Hesselberg um 200, nach Uhlhorn 202, was am wahrscheinlichsten ist, nach Andern in den Jahren 204—206), und übertrug seine juridische Auffassung, wie auch seine advocatische Beredtsamkeit auf seine christliche Theologie, den Geist unter das Gesetz und gleichsam Christus unter Moses beugend. Seine Schriften sind (nach Neanders Eintheilung) theils apologetisch gegen die Heiden und auf das Verhalten der Christen unter den heidnischen Verfolgungen bezüglich, theils ethisch-disciplinarisch, theils dogmatisch-polemisch. Vormontanistische Schriften der ersten Classe sind: ad martyres, de spectaculis, de idololatria, ad nationes, apologeticus (um 200), de testimonio animae; der zweiten Classe: de patientia, oratione (das Gebet), baptismo, poenitentia, ad uxorem, de

cultu feminarum; der dritten Classe: de praescriptione haereticorum. Montanistische Schriften der ersten Classe: de corona militis, de fuga in persecutione, contra gnosticos scorpiace, ad Scapulam (proconsulem); der zweiten Classe: de exhortatione castitatis, monogamia, pudicitia, jejuniis, virginibus velandis, pallio; der dritten Classe: adversus Marcionem, adv. Hermogenem, adv. Valentinianos, de carne Christi, resurrectione carnis, anima, adversus Praxeam.

Tertullian urgirt unter den alten Kirchenvätern (neben Tatian) zumeist den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, wie auch zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft. Zwar sollen im letzten Grunde die göttlichen Mysterien nicht vernunftwidrig sein; auch erkennt Tertullian die Schöpfung der Materie durch Gott an und geht nicht zu einem manichäischen Dualismus fort; aber diese Seite der Einheit tritt bei ihm zurück, und in feurigen Declamationen schildert er den Zwiespalt. „Was hat der Philosoph und der Christ 46
gemein? Der Schüler Griechenlands und des Himmels? Der Bewerber um Ruhm und der um (ewiges) Leben? Der Wortmacher und der Thatenvollbringer? Der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? Der Freund und der Feind des Irrthums? Der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller? ihr Dieb und ihr Wächter? Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen mit einander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomons Halle, welcher selbst uns hinterliess, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Diejenigen mögen bedenken, was sie thun, welche ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christenthum vortragen. Uns ist seit Christus keine Neugier mehr nöthig, noch eine Forschung seit dem Evangelium. Wir sollen nicht über Christi Lehre hinaus noch suchen. Der Christ darf nicht mehr erforschen, als zu finden erlaubt ist, die endlosen Fragen verbietet der Apostel. Was konnte Thales, der erste der Physiologen, dem Krösus Gewisses über die Gottheit sagen? Sokrates wurde verdammt, weil er durch Zerstörung der Götter der Wahrheit näher rückte; aber auch die Weisheit des Sokrates ist nicht hoch anzuschlagen, denn wer hätte ohne Gott die Wahrheit erkannt und wem ist Gott bekannt ohne Christus? wem ist Christus verständlich ohne den heiligen Geist? und wem ist dieser zu Theil geworden ohne das Sakrament des Glaubens? Sokrates wurde, wie er selbst gesteht, von einem Dämon geleitet. Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden, weist ihn auf und beantwortet alles, was man über Gott fragt, während Plato versichert, dass es schwer sei, den Weltbaumeister zu finden und nicht angehe, den Gefundenen Allen mitzutheilen. O armseliger Aristoteles, der du den Häretikern die Dialektik, die Kunst des Bauens und Zerstörens, erfunden hast, die alles erwägt, um nichts zu Ende zu führen! Was beginnst du, verwegene Akademie? Den ganzen Bestand des Lebens hebst du aus den Wurzeln, die Ordnung der Natur störest du, du hebst die Vorsehung Gottes auf, wenn du meinst, dass dieser seinen Werken in den Sinnen trügerische Mittel ihrer Erkenntniss und ihres Gebrauches beigab (eine Anticipation der Cartesianischen Argumentation aus der véracité de Dieu). Aus dem alten Testament haben Dichter und Philosophen einzelne Wahrheiten geschöpft, aber dieselben verfälscht und ruhmsüchtig sich selbst zugeschrieben. Die Philosophen sind die Patriarchen der Häretiker. Von den Platonikern wurde Valentin ausgerüstet, von den Stoikern Marcion; von den Epikureern rührt die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele her, von allen Philosophenschulen die Verwerfung der Auferstehung. Wo die Materie mit Gott als gleich ursprünglich gesetzt wird, ist Zeno's Lehre, wo der feurige Gott citirt wird, Heraklit im Spiel. Die Philosophen widersprechen einander; sie erheucheln die Wahrheit, der Christ aber besitzt sie; nur der Christ ist weise und treu, und Niemand ist grösser, als er. Mit dem Christenthum ist auch das Amt der ludimagistri und professores litterarum unver-

träglich. Der menschlichen Weisheit und Bildung widerstreitet das Christenthum. Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.*

Wie das menschliche Denken, so gilt auch das menschliche Wollen dem Tertullian als völlig verderbt. Er glaubt nicht an eine Durchdringung des sinnlichen Lebens mit ideellem Gehalte, sondern belässt jenes in seiner Rohheit, um es dann zu bekämpfen und zu verdammen, und sofern es die nothwendige, unaufhebbare Basis des geistigen Lebens ist, daraus seine Argumente für die menschliche Sündhaftigkeit zu ziehen. Matrimonium und stuprum haben beide ihr Wesen in der commixtio carnis und unterscheiden sich nur durch die gesetzliche Ordnung (doch stellt Tertullian mitunter in einzelnen Schilderungen, die besser sind, als sein Princip, die christliche Ehe als wirkliche Lebensgemeinschaft dar). Die reine
47 Jungfräulichkeit ist das Höchste; doch hat Gott die einmalige Ehe aus Nachsicht gestattet (de exhort. castit. c. 1; 9; de monog. c. 15). Der Tertullianische Christ ist (gleich wie der Tatianische) der „auf einer gezähmten Bestie reitende Engel“. In Bezug auf Ehe und Hauswesen wird ihm die „fuga saeculi zu einer Flucht aus der Welt des sittlichen Handelns“.

Aehnlich, wie bei den Stoikern (von denen er wenigstens den Seneca hochschätzt) verknüpft sich bei Tertullian mit einer dualistischen, die Sinnlichkeit unterdrückenden Ethik eine sensualistische Erkenntnisslehre und materialistische Psychologie. Seine theoretische Weltansicht ist ein crasser Realismus. Die Sinne täuschen nicht. Alles Wirkliche ist körperlich; die Körperlichkeit Gottes aber thut seiner Erhabenheit und die Körperlichkeit der Seele ihrer Unsterblichkeit keinen Eintrag. Nihil enim, si non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (de anima 7; de carne Chr. 11). Quis enim negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (adv. Prax. 7). Die Seele besitzt die menschliche Gestalt, dieselbe, wie ihr Leib, sie ist zart und hell und luftartig. Wäre sie nicht körperlich, so könnte sie nicht vom Leibe Wirkungen erfahren und nicht leidensfähig sein und es könnte nicht ihr Bestand in dem Leibe durch die Nahrung bedingt sein (de anima 6 f.). Die Seele des Kindes geht aus dem Samen des Vaters hervor, wie bei Pflanzen aus dem Mutterstamme ein Sprössling (tradux) abgesenkt wird, und wächst alsdann an Sinn und Verstand allmählich empor (de anima 9). Jede Menschenseele ist ein Zweig (surculus) aus Adams Seele. Mit der Seele vererben sich die geistigen Eigenschaften der Eltern auf die Kinder; daher die Erbsünde seit Adam (tradux animae tradux peccati), neben der jedoch auch ein Rest des Guten oder des göttlichen Ebenbildes in uns geblieben ist (quod a deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur), wodurch die Sünde zu einem Werke der Freiheit wird. Die Seele hat einen natürlichen Zug zum Christenthum (anima naturaliter christiana, de testim. an. 1 f.; Apolog. 17), indem nämlich in den einfachsten und natürlichsten Aeusserungen des religiösen Bewusstseins auch bei den Polytheisten doch wieder unwillkürlich auf die monotheistische Grundlage zurückgegangen wird.

Wie die Sonne von uns nicht in ihrer wirklichen Substanz am Himmel, sondern nur aus ihren auf die Erde geworfenen Strahlen erkannt wird, so wird auch Gott dem Menschen niemals in der Fülle seiner Majestät offenbar, sondern nur nach der menschlichen Fassungskraft als ein menschlicher Gott, der sich in seinem Sohne geoffenbart hat (adv. Prax. 14). Gott kann als der Grösste nur Einer sein (adv. Marc. I, 3 und 5). Er ist ewig und unveränderlich, frei, keiner Nothwendigkeit

unterworfen; seine Natur ist die Vernunft, die mit seiner Güte eins ist. Auch Zorn
und Hass kommt Gott zu; mit seiner Güte ist die Gerechtigkeit vereint (adv.
Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff.). Sobald Gott die Weisheit zu dem Werke der Welt-
schöpfung nothwendig fand, hat er sie in sich selbst empfangen und gezeugt als
eine geistige Substanz, welche Wort ist zur Offenbarung, Vernunft zur Anordnung
und Kraft zur Vollendung. Wegen der Einheit dieser Substanz mit der Substanz
Gottes heisst auch sie Gott. Sie ist aus Gott hervorgegangen, wie der Strahl aus
der Sonne hervorbricht; Gott ist in ihr, wie die Sonne im Strahl ist, weil die Sub-
stanz nur ausgedehnt und nicht getrennt wird. Geist ward vom Geist, Gott von
Gott, Licht von Licht, ohne dass der Urgrund der Wesenheit durch den Sprössling
vermindert ward. Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn aber eine Ableitung
und ein Theil derselben, wie er auch selbst bekennt: der Vater ist grösser, als ich
(adv. Hermog. 18; Apol. 21, adv. Praxeam 9). Stets war die Vernunft in Gott,
aber es gab eine Zeit, da der Sohn nicht war; dieser ist erst geworden, da Gott
ihn als Organ der Weltschöpfung bedurfte und aus sich als zweite Person hervor- 48
gehen liess (adv. Prax. 14; adv. Hermog. 3). Doch ist die Zeit im eigentlichen
Sinne erst mit der Welt geworden; die Güte, welche die Zeit gemacht hat, hatte
vor der Zeit noch keine Zeit (adv. Marc. II, 3). Wie der Sohn, so ist auch der
heilige Geist aus der göttlichen Substanz hervorgegangen (adv. Prax. 26). Das
Dritte von Gott und Sohn ist der Geist, so wie das Dritte von der Wurzel aus dem
Strauch die Frucht, das Dritte von der Quelle aus dem Fluss der Auslauf, das
Dritte von der Sonne aus dem Strahl die Spitze des Strahles ist. So widerspricht
die Trinität nicht der Monarchie und hält das Verhältniss der Oekonomie fest (adv.
Prax. 8). Die Welt ist aus Nichts geschaffen, nicht aus einer ewigen Materie und
auch nicht von Ewigkeit her. Gott war auch vor der Weltschöpfung Gott; erst seit
derselben aber ist er Herr; jenes ist der Name der Substanz, dieses der Name der
Macht (adv. Hermog. 3 ff.). Nach dem Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen, in-
dem Gott bei der Gestaltung des ersten Menschen sich den künftigen Menschen
Christus zum Vorbilde nahm (de resurr. 6). Die Götter der Heiden sind gefallene
Engel, die durch die Liebe zu sterblichen Weibern sich zum Abfall von Gott ver-
leiten liessen (de cultu femin. I, 2).

Die Gerechtigkeit war anfangs unentwickelt, eine Natur, welche Gott fürchtet; dann gelangte sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit (jedoch nur bei den Juden, da bei den Heiden Gott nicht war; sie standen draussen, wie der Tropfen am Eimer, sind wie der Staub auf der Tenne); durch das Evangelium erstarkte sie zur Jugend; durch die neue (montanistische) Prophetie, welche vollkommene Heiligung fordert, wird sie zur männlichen Reife entwickelt (de virginibus velandis 1). Die Seelen der Gestorbenen harren im Hades der Auferstehung und des Gerichts. Die Gerechten erwartet ein seliges Loos; alle Missbildung und Verletzung wird ausgetilgt werden und auch das weibliche Geschlecht in das männliche verwandelt (de resurr. 57; de cultu fem. I, 2).

Ein wesentliches Verdienst hat sich Tertullian durch seine energische Vertheidigung der Religionsfreiheit erworben. Die Wahl der Religion ist ein Recht des Individuums. Es ist nicht religiös, zur Religion zwingen zu wollen. Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere. Nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, quum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris (ad Scap. 2). Colat alius Deum, alius Jovem, alius ad Coelum supplices manus tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, Nubes numeret orans, alius Lacunaria, alius suam animam

Deo suo voveat, alius hirci. Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem (Apol. c. 24). Doch mag zweifelhaft bleiben, ob Tertullian dieselbe Religionsfreiheit den Heiden und Häretikern zugestanden hätte, wenn die Christen in der Majorität und im Besitze der Staatsgewalt gewesen wären; die unverkennbare Genugthuung, mit der er von den jenseitigen Martern der Feinde Christi redet (de spectac. 30, 61—62; conf. Apol. 49, 295), lässt es kaum voraussetzen.

§. 12. Wie die moralische Reaction gegen den gnostischen Antinomismus zu einer gesetzlichen Auffassung der christlichen Sittenlehre führte, welche sich mit der jüdischen Gesetzlichkeit
49 berührte, ohne mit ihr identisch zu sein, vielmehr das Christenthum als das *neue* Gesetz Jesu bestimmte, und in dem Montanismus und Tertullian über die kirchliche Mitte hinausging: so führte die theoretische Reaction gegen den gnostischen Polytheismus (und Doketismus) und insbesondere gegen die Trennung des höchsten Gottes von dem Weltschöpfer zu einer Hervorhebung des Monotheismus, welche, ohne ein einfaches Zurückgehen auf den Monotheismus der jüdischen Religion zu sein, diesem doch näher kam, und in dem *Monarchianismus* über die von der Kirche sanctionirte trinitarische Mitte hinausging. Der Monarchianismus ist die Lehre von der Einheit Gottes mit Ausschluss der Dreipersönlichkeit oder die Lehre von der alleinigen Herrschaft des Vaters als der einzigen göttlichen Person ohne eine persönliche Existenz des Logos und des heiligen Geistes. Der Monarchianismus ist Modalismus, sofern Logos und Geist Gott als Attribute zugeschrieben oder als Modi seines Wesens oder auch bloss seiner Offenbarung aufgefasst werden. Der Monarchianismus ist theils ein modificirter Ebjonitismus, theils Patripassianismus, theils von vermittelnder Form. Die älteren Kirchenväter, bei denen das Trinitätsdogma noch nicht die volle Bestimmtheit hat, zu der später die Kirche es fortbildete, neigen sich, sofern sie den Monarchianismus vermeiden, fast durchweg einem gewissen Subordinatianismus zu, der später im *Arianismus* seinen bestimmtesten Ausdruck fand. Die kirchlich gewordene Doctrin, die nach *Athanasius* benannt zu werden pflegt, theilt mit dem Monarchianismus den Gegensatz gegen den Subordinatianismus und die Lehre von dem identischen Wesen des Vaters und des Logos und des Geistes, mit dem Subordinatianismus aber die volle Unterscheidung der drei Momente als dreier Personen und die Opposition gegen die Reduction derselben auf blosse Attribute oder auch auf blosse Offenbarungsformen Einer göttlichen Person.

In Betreff der reichhaltigen Litteratur mag es genügen, bei dieser specifisch theologischen Frage hier auf Hauptwerke, wie Baur's und Dorner's oben (S. 5) angeführte Schriften, ferner auf Schleiermacher's Abhandlung über den Sabellianismus, Werke I, 2, S, 485—574, Möhler's Athanasius, Mainz 1827, und Heinr. Voigt, die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861 zu verweisen.

Sofern die Entwickelung der Lehre von der Einheit und Dreiheit in Gott auf der Exegese der Bibelstellen über den Vater, über Christus und über den heiligen Geist beruht, gehört sie nur der positiven Theologie an; so weit sie aber auf speculativen Gründen beruht, ist sie der theologischen Dogmengeschichte und der Geschichte der christlichen Philosophie gemeinschaftlich. An dieser Stelle mag eine summarische Erwähnung um so eher ausreichen, je ausführlicher und eingehender die Dogmengeschichte jenen Streitpunkt zu behandeln pflegt und behandeln muss.

Eine Fraction der Monarchianer, nämlich die Anhänger Artemons, behauptete, dass bis auf den römischen Bischof Victor ihre Lehre in der römischen Gemeinde
die herrschende gewesen und erst durch Victors Nachfolger Zephyrinus (um 200) 50
verdrängt worden sei. Diese Behauptung ist zwar eine Uebertreibung, die auf einer monarchianischen Ausdeutung der Unbestimmtheit älterer Formeln beruht; dass jedoch der Monarchianismus im Zusammenhang mit einer kirchlich-gesetzlichen Auffassung der sittlichen Verhältnisse in der älteren Zeit in der That sehr verbreitet gewesen sei, geht aus manchen auf apostolische Väter zurückgeführten Schriften, insbesondere aus dem lange in hohem Ansehen stehenden „Hirten des Hermas" und auch aus dem Zeugniss eines Gegners des Monarchianismus, nämlich des Tertullian, hervor (adv. Praxeam c. 3): simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum Deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομίᾳ* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semet ipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari; se vero unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat.

Theodotus von Byzanz und Artemon vertreten die dem Deismus oder vielmehr die dem alttestamentlichen Offenbarungsglauben, dem Ebjonitismus und auch der synoptischen Lehrweise nahe stehende Form des Monarchianismus. Theodotus lehrte, Jesus sei nach dem Willen des Vaters von der Jungfrau als Mensch geboren, bei der Taufe aber sei der obere Christus auf ihn herniedergestiegen. Diesen oberen Christus aber dachte sich Theodotus als den Sohn des mit dem Weltschöpfer identischen höchsten Gottes und nicht (mit Cerinth und anderen Gnostikern) als den Sohn einer den Judengott überragenden Gottheit. Artemon nahm eine besondere Einwirkung des höchsten Gottes auf Jesus an, wodurch derselbe, vor allen anderen Menschen ausgezeichnet, zum Sohne Gottes geworden sei. Der Logos-Begriff fehlt bei diesen Monarchianern.

Noëtus aus Smyrna lehrte (nach Hippol. philos. IX, 7 ff.), der Eine Gott, der die Welt geschaffen habe, sei an sich zwar unsichtbar, aber dennoch nach seinem Wohlgefallen von Alters her den Gerechten erschienen, und eben dieser Gott sei auch der Sohn geworden, als es ihm gefallen habe, sich der Geburt zu unterwerfen; er sei somit sein eigener Sohn, und in der Identität des Vaters und des Sohnes liege eben die *μοναρχία* Gottes. (Hippolytus vergleicht diese Lehre mit der Heraklitischen von der Identität des Entgegengesetzten, und hält auch dafür, dass

sie durch diese letztere genetisch bedingt sei.) Ein Genosse und Anhänger des Noëtus war Epigonus, der die Lehre nach Rom brachte; dessen Schüler war wiederum Cleomenes, welcher unter dem Bischof Zephyrinus, dem Nachfolger des Victor diese Doctrin vertrat, und mit diesem Cleomenes war nach Hippolytus Callistus, der Nachfolger des Zephyrinus, befreundet und gleicher Ansicht, indem er lehrte: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα, ὀνόματι μὲν* (*ἑτέρῳ?*) *καλούμενον, ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον*. Die Eine Person ist zwar der Benennung, aber nicht dem Wesen nach getheilt (*ἓν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δ' οὔ*). Vater und Sohn sind nicht zwei Götter, sondern Einer; der Vater hat zwar nicht als solcher gelitten, wohl aber mit dem Sohne mitgelitten (Philos. IX, 12: *τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, οὐ … πεπονθέναι*).

Der Monarchianer Praxeas, der in Rom zur Zeit des Bischofs Victor auftrat, und gegen den später Tertullian eine Streitschrift verfasst hat, scheint die Ansicht des Noët angenommen und ein Herabsteigen des Vaters in die Jungfrau gelehrt zu
51 haben. Er unterschied das Göttliche und Menschliche in Christo als Geist und Fleisch; unter dem Fleische aber verstand er die gesammte menschliche Natur. Gelitten habe Christus als Mensch; dem Vater oder Gott in ihm schrieb Praxeas ein Mitleiden (compati) zu.

Als eine vermittelnde Rückkehr von der patripassianischen Form des Monarchianismus zu der älteren Form desselben, unter Mitaufnahme und entsprechender Modification des Logos-Begriffs, lässt sich die Lehre des Sabellius ansehen. Sabellius aus Libyen, Presbyter zu Ptolemais in der Pentapolis in Africa, der unter Zephyrinus in Rom lebte, ist einer der bedeutendsten Repräsentanten des Monarchianismus, der oft überhaupt nach seinem Namen (als Sabellianismus) bezeichnet zu werden pflegt. Er unterschied (nach Athanas. contra Arianos IV; Epiphan. haer. 62; Basilii epist.; Hippol. philos. IX, 11 f.) die Monas und die Trias und lehrte: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς* (bei Athanas. orat. IV. contra Arian. § 13). Hiernach könnte es scheinen, als stehe die Monas zu Vater, Sohn und Geist in gleichem Verhältniss als die gemeinsame Grundlage, und als seien die drei Gestalten ihre drei Offenbarungsformen, nämlich erstens bis vor Christus durch Weltschöpfung und Gesetzgebung (oder auch in der allgemeinen Beziehung zur Welt), zweitens in Christus und drittens in der Kirche. In einem solchen Sinne hat namentlich Schleiermacher in seiner Abhandlung über Sabellius (theol. Zeitschr. 1822, Heft 3; Werke 1, Bd. 2, S. 485—574) die Sabellianische Lehre aufgefasst und mit ihm viele neuere Forscher, im Wesentlichen auch Baur. Aber dem angeführten Ausspruch steht der andere zur Seite (ebend. § 25): *ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα*, wonach es keinem Zweifel unterliegen kann, dass die *μονάς*, welche sich zum Sohne und Geiste erweitert, der Vater selbst ist, dass also die Lehre des Sabellius von der philonischen und johanneischen, wonach der Vater der an und für sich seiende Gott und der Logos das Offenbarungsprincip ist, nur durch die Nichtanerkennung einer eigenen Persönlichkeit des Logos (und durch die bestimmtere Ausprägung der Lehre vom heiligen Geiste, die freilich nicht recht consequent ist, da der Geist vielmehr nur ein Moment des Logos sein dürfte) sich unterscheidet, nicht aber dadurch, dass von ihm der Vater (gleich den übrigen Personen) in eine secundäre Stellung zur Monas herabgerückt worden wäre. Wie wenig der Ausdruck: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς*, gegen die Identität der Monas mit dem Vater zeugt, geht klar aus dem ganz analogen Ausdruck hervor, den Tertullian im eigenen Namen gebraucht: unitas ex semet ipsa derivans trinitatem, da doch kein Zweifel sein kann, dass Tertullian selbst den Vater für schlechthin ursprünglich hält und nur aus ihm den Sohn und Geist herfliessen lässt. Um der Schöpfung der Welt

und insbesondere des Menschen willen ist der Logos hervorgetreten (ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος). Der Logos ist die göttliche Vernunft, nicht eine zweite Person, sondern eine Kraft Gottes; als Person (oder Hypostase) erscheint er erst in Christo. Der Logos ist nicht Gott dem Vater untergeordnet, sondern identisch mit Gottes Wesen; sein hypostatisches Dasein in Christo aber ist ein vorübergehendes. Wie die Sonne den Strahl, der von ihr ausgegangen ist, in sich zurücknimmt, so kehrt der göttliche Logos, nachdem er in Christo sich hypostasirt hat, wiederum zu dem Vater oder der μονάς zurück. Vgl. Voigt, Athan. S. 249; 265 ff.

Dass der Logos vor seiner Erscheinung in Christo zwar existirt habe, aber noch nicht als eine eigene Person, nicht in einer besonderen Abgrenzung seines Wesens, sondern nur als dem Wesen Gottes des Vaters immanent, diesen (sabellianischen) Gedanken drückte Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien (nach Euseb. hist. eccl. VI, 33) in der Formel aus, Christus habe vor seinem irdischen Dasein nicht κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν präexistirt, und er habe nicht eine ihm ursprüng- 52
lich eigene Gottheit, sondern es wohne in ihm nur die Gottheit des Vaters (μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν). (Doch hat man die spärlichen Angaben über Beryll's Lehre auch im Sinne des Noëtianismus zu deuten versucht). Beryll wurde durch Origenes (der freilich die persönliche Präexistenz allen Menschenseelen zuschrieb, also sie auch dem Geiste Christi consequentermaassen zuschreiben musste) für die kirchliche Ansicht gewonnen, dass der Logos als eine besondere Person neben Gott dem Vater bereits vor der Menschwerdung existirt habe. Vgl. Ullmann, de Beryllo Bostreno, Hamb. 1835, und Heinr. Otto Friedr. Fock, die Christologie des Beryll von Bostra, in der von Niedner herausg. Zeitschrift für histor. Theol. 1846, S. 376—394.

Die Consequenzen für die Lehre von der Person Christi zog aus der sabellianischen Doctrin insbesondere Paulus von Samosata. Ist der Logos keine zweite Person, sondern nur Gottes Vernunftkraft, so muss Jesus (ebenso wie auch jeder vom heiligen Geist erfüllte Prophet) eine von Gott unterschiedene Person als Mensch sein. So wenig daher der Logos als Gottes Vernunftkraft Gott dem Vater untergeordnet, sondern vielmehr mit ihm identisch ist, so entschieden steht Christus im Verhältniss der Unterordnung zu Gott dem Vater. Jesus ist nach Paulus von Samosata, wenn schon auf übernatürliche Weise erzeugt, doch an sich nur Mensch, aber durch sittliche Vervollkommnung Gottes Sohn und Gott geworden (τεθεοποίηται). Wohl wohnt in ihm Gottes Vernunftkraft, aber nicht vermöge einer substanziellen Vereinigung des Gottes und des Menschen, sondern vermöge einer die menschlichen Verstandes- und Willenskräfte erhöhenden göttlichen Einwirkung. Paulus von Samosata polemisirte (nach Athanas. de syn. c. 51) gegen die Annahme einer Homousie zweier göttlicher Personen, des Vaters und Sohnes; denn darnach würde, meinte er, die gemeinsame οὐσία das Erste, Absolute sein müssen, die beiden Personen aber sich nicht wie Vater und Sohn, sondern wie zwei Brüder als gemeinsame Söhne der οὐσία verhalten. Dass diese von Paulus bestrittene Ansicht mit der von Sabellius aufgestellten der Sache nach identisch sei (wie Baur will), indem die μονάς des Sabellius zu den πρόσωπα sich so wie jene οὐσία verhalte, ist nach dem Obigen nicht anzunehmen; der Samosatener polemisirt vielmehr gegen die kirchlich gewordene Ansicht, indem er aus ihr jene Consequenz zu ziehen versucht, durch deren anerkannte Absurdität er die Voraussetzung selbst stürzen will. (In der That hat die Synode zu Antiochien 269 n. Chr., indem sie an dem Unterschiede der Personen und der Identität Christi mit der zweiten Person der Gottheit festhielt, den Ausdruck ὁμοούσιος darum abgewiesen, um jener Consequenz zu entgehen.)

Der Arianismus, der die zweite Person der Gottheit dem Vater unterordnet und von ihr die Formel gebraucht: ἦν ὅτε οὐκ ἦν, so wie der kirchliche Abschluss dieser Verhandlungen durch den Sieg der Athanasianischen Lehre von der Wesensgleichheit (Homousie) der drei Personen, wie auch die fernere Entwicklung des kirchlichen Dogmas, darf hier als aus der Kirchen- und Dogmengeschichte bekannt vorausgesetzt werden, indem die Erinnerung an die dogmatische Basis der nachfolgenden philosophischen Speculation für unsern Zweck genügen mag. Die Motive des Athanasianismus waren nicht sowohl philosophischer, als vielmehr specifisch-religiöser und kirchlicher Natur. Eine preisende Darstellung des Athanasius hat vom katholischen Standpunkte aus J. A. Möhler (Mainz 1827) geliefert; vom orthodox protestantischen aus stellt H. Voigt (Bremen 1861) ihn dar. Wie man übrigens über Athanasius (296—373) urtheilen mag, ob man, sich an den allgemeinen Gedanken der Gottmenschheit haltend, welches halbwahre Verfahren seit Hegel üblich ist, in dem von ihm vertretenen Dogma einen erfreulichen Fortschritt erkenne, oder ob man, die bestimmte Form seiner Doctrin in's Auge fassend, darin einen Rückfall in Ethnicismus finde, wodurch an die Stelle des christlichen Monotheismus ein verhüllter Tritheismus gesetzt worden sei, den dann Augustin und Andere mit Mühe und nicht ohne Selbsttäuschung dem Monotheismus wiederum angenähert haben: jedenfalls muss das historische Factum anerkannt werden, dass dieses Dogma nicht von Anfang an der christlichen Kirche angehört hat (was freilich in bewusster oder unbewusster Geschichtsfälschung schon Athanasius selbst behauptete), sondern ein späteres Moment im Entwickelungsgange des christlichen Denkens bezeichnet. Den Früheren, welche zeitliche Weltbildung oder Weltschöpfung lehrten, war der Logos als persönliches Wesen zum Behuf und auf Anlass derselben aus Gott hervorgetreten; die Lehre des Origenes von der ewigen Weltenschöpfung gab auch dem Logos als persönlichem Wesen Ewigkeit, was auch mit seiner Lehre von der Präexistenz der Menschenseelen harmonirte; die spätere Orthodoxie liess die Präexistenz der Menschenseelen und die Ewigkeit der Weltschöpfung fallen, hielt aber an der ewigen Existenz des Logos als einer zweiten, von Gott dem Vater gezeugten Person fest, wodurch deren Rang um so viel erhöht wurde, dass nunmehr die Formel der Homousie nahe lag; der heilige Geist endlich, ursprünglich der Gottesgeist selbst, wurde nun auch mit einer Art von Consequenz als dritte Person in gleichen Rang mit der ersten und zweiten Person gestellt. Dass die Form des religiösen Bewusstseins diese Hypostasirungen nothwendig mache und eine Aufhebung derselben aus der Religion in die Speculation hineinführe oder andererseits zum abstracten Deismus werden müsse, kann nicht mit Recht behauptet werden; das biblische religiöse Bewusstsein kennt ein Erfülltsein des Menschen vom Gottesgeiste ohne dogmatistische Fixirung, und diesem Bewusstsein steht die sabellianische Lehrweise (die Schleiermacher mit gutem religiösem Grunde vor der athanasianischen bevorzugt hat) unendlich näher, als die herrschend gewordene. Der Glaube an Entwickelung und Fortschritt in der Geschichte entartet zum unphilosophischen Aberglauben, wenn jedesmal in der Macht und dem Sieg das Kriterium des Rechts und der Wahrheit gefunden wird.

§ 13. Der Reaction gegen den Gnosticismus tritt bei anderen Kirchenlehrern der Versuch zur Seite, die berechtigten Elemente desselben der kirchlichen Doctrin anzueignen. Insbesondere sind die Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule Clemens von Alexandrien und Origenes Vertreter einer Gnosis, die alle häre-

tischen Elemente von sich fern zu halten und die volle Uebereinstimmung mit dem allgemeinen (katholischen) Kirchenglauben zu bewahren bemüht ist, und im Gesammtcharakter der Lehre, obschon 53
nicht in jedem einzelnen Lehrpunkte, diese Uebereinstimmung auch erzielt. Diese Richtung ist der hellenischen Wissenschaft und insbesondere der hellenischen Philosophie geneigt und sucht dieselbe in den Dienst der christlichen Theologie zu stellen. Die Philosophie, lehrt Clemens, indem er die von Irenaeus und Tertullian auf die Urzeit, das Judenthum und Christenthum gerichtete geschichtsphilosophische Betrachtung auf das Heidenthum mitbezieht, diente den Hellenen zur Erziehung für das Christenthum ebenso, wie den Juden das Gesetz, und muss noch jetzt denen, welche den Glauben mittelst wissenschaftlicher Begründung empfangen, zur Vorbildung für die christliche Lehre dienen. Die Einheit zwischen Judenthum und Christenthum suchen Clemens und Origenes mittelst allegorischer Deutung der alttestamentlichen Schriften festzuhalten. Das Christenthum ist das enthüllte Judenthum; die Offenbarung Gottes ist in ihm vollkommner geworden. Die häretische Gnosis fehlt durch Verkennung der Einheit des Schöpfers und Gesetzgebers mit dem Vater Jesu Christi, durch Weltverachtung und durch Verleugnung der Willensfreiheit. In der Christologie neigen Clemens und Origenes sich zu einem Subordinatianismus hin, der nur in Gott dem Vater das absolute Wesen erkennt, den Sohn und den Geist als Personen im vollen Sinne dieses Wortes auffasst, dieselben als von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters nach seinem Willen hervorgegangen denkt, aber dem Vater nicht gleichstellt. Auch die Weltschöpfung gilt dem Clemens und dem Origenes als eine nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit her vollzogene That Gottes. Den menschlichen Seelen schreibt Origenes (mit Plato) Präexistenz vor dem Eintritt in den irdischen Leib zu, in den sie in Folge einer Schuld herabgestiegen sind. Die Seele hat Willensfreiheit. Auf der Willensfreiheit beruht der Unterschied des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters; in ihrer vollen Anerkennung liegt der sittliche Charakter des Christenthums im Gegensatze zum Heidenthum. Die thätige Befolgung der göttlichen Gebote ist die Bedingung der Seligkeit. In der Freiheit liegt das Band der gottmenschlichen Einheit Christi. In der Person Christi durchdringen sich das Menschliche und Göttliche nach der Weise eines vom Feuer durchglühten Eisens. Die Erlösungsthat Christi ist ein Kampf wider die dämonischen Mächte; an diesem Kampfe nimmt jeder Christ Theil, der die Welt verleugnet und die Gebote Gottes befolgt. Das Ende der Dinge

ist, nachdem die Strafen für die Vergehungen abgebüsst sind, die Wiederherstellung (Apokatastasis) aller Menschen zur ursprünglichen Güte und Seligkeit, auf dass Gott sei alles in allem.

54 Ueber die Frage, ob und in wie weit die Theologie der Kirchenväter überhaupt und insbesondere die der Alexandriner durch die Philosophie Plato's und der Neuplatoniker bedingt sei, handeln namentlich Souverain (le Platonisme dévoilé ou essai touchant le verbe Platonicien, Cologne 1700; deutsch durch Löffler, Züllichau 1792); Franciscus Baltus (défense des SS. Pères accusés de Platonisme, Paris 1711), Mosheim (de turbata per recentiores Platonicos ecclesia, bei seiner Uebersetzung des Systema intellectuale von Cudworth, Lugd. Bat. 1773): Keil (opusc. acad. ed. Goldhorn, Lips. 1821 p. 439 sqq.), Dähne (de γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis, Lips. 1831), Alb. Jahn (dissert. Platonica, Bern 1839), Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der Dogmengesch. I, 67 ff.).

Von der alexandrinischen Katechetenschule handeln insbesondere Guericke (Hal. Sax. 1824) und C. F. W. Hasselbach (de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, Stettin 1826, und de Catechumenorum ordinibus, ibid. 1839); vgl. Baumgarten-Crusius (Dogmengesch. I, S. 126), Schnitzer (Origenes p. V), Redepenning (Origenes, I, S. 57 ff.).

Die Werke des Clemens von Alexandrien haben edirt P. Victorius (cudebat Florentiae Laurentius Torrentinus 1550), Fried. Sylburg (ex typographia Hieronymi Commelini, Heidelb. 1592), Potter (Oxonii 1715), Frid. Oberthür (Herbipoli 1780), Reinhold Klotz (in: Bibliotheca sacra patrum ecclesiae Graecorum, p. III, Lips. 1831—34); bei Migne bilden dieselben den VIII. u. IX. Bd. der griech. Väter.

Ueber Clemens handeln: Münscher (s. o. bei Tertullian), P. Hofstede de Groot (disp. de Clemente Alex. philosopho christiano, Groningae 1826), Dähne (de γνώσει Clementis Alex. s. o.), Lepsius (über die πρῶτα στοιχεῖα bei Clemens Alex., in: Rhein. Mus., 4. Jahrg., 1836, S. 142—148), Reinkens (de Clemente presbytero alexandrino, homine, scriptore, philosopho, theologo liber, Vratisl. 1851), Herm. Reuter, Clem. Alex. theol. moralis capita selecta, comm. acad., Berol. 1853, H. Lämmer, Clem. Alex. de λόγῳ doctrina, Lips. 1855, J. Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, Paris 1858, H. Schürmann, die hellenische Bildung und ihr Verhältniss zur christlichen nach der Darstellung des Clem. von Alex., G.-Pr., Münster 1859: vergl. namentlich noch Baur in: christl. Gnosis, S. 502—540, W. Möller a. a. O. (Kosmologie der griech. Kirche) S. 506—535.

Die Werke des Origenes sind, nachdem J. Merlin (Par. 1512—19 u. ö.) die lateinischen Texte edirt hatte, die Schrift adversus Celsum insbesondere lateinisch bereits 1481 zu Rom in der Uebersetzung des Christophorus Persona, dann griechisch zuerst von David Höschel (Augsburg 1605), dann von W. Spencer (Cantabrig. 1658; 2. ed. 1677) veröffentlicht worden war, vollständig von C. und C. V. Delarue (Par. 1733—59) herausgegeben worden, danach von Oberthür (Würzburg 1785 ff.) und von C. H. E. Lommatzsch (Berlin 1831—47). Die Schrift περὶ ἀρχῶν hat namentlich Redepenning (Leipz. 1836) separat herausgegeben. Bei Migne füllen die Werke Bd. XI—XVII.

Ueber Origenes handeln u. A.: Schnitzer (Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttgart 1836), G. Thomasius (Origenes, Nürnberg 1837), Redepenning (Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841—46), Krüger (über sein Verhältniss zu Ammonius Saccas in Illgens Ztschr. 1843, I, S. 46 ff.), Fischer (commentatio de Origenis theologia et cosmologia, Halae

1846); vergl. Baur und Dorner, Ritter, Neander, Möhler und Böhringer in ihren früher citirten Werken, Kahnis die Lehre vom heil. Geist, Bd. I, 1847, S. 331 ff., W. Möller a. a. O. S. 536—560.

Die alte Streitfrage über den „Platonismus der Kirchenväter“ ist noch heute nicht in jedem Betracht erledigt. Dass ein Einfluss stattgefunden hat, steht ausser Frage; aber streitig ist theils, wie weit derselbe reiche, theils, in wiefern derselbe ein directer oder ein mittelbarer sei. Die gelehrte Beschäftigung einzelner Kirchenlehrer mit den Platonischen Schriften hat auf den Entwicklungsgang des christlichen Dogmas und der christlichen Philosophie doch wohl nur einen secundären Einfluss geübt, welcher oft überschätzt worden ist. Viel bedeutender ist der mittelbare Einfluss, den der Platonismus und Stoicismus in seiner jüdisch-alexandrinischen Umbildung und Verschmelzung mit jüdischen Religionsanschauungen schon auf neutestamentliche Lehrformen bei Paulus und im vierten Evangelium und in Folge des kanonischen Ansehens dieser Schriften auf die gesammte Christenheit geübt hat. Eben diese zum christlichen Gemeingut gewordenen Begriffe dienten dann aber zu Anknüpfungspunkten für fernere Studien.

„Alexandrien, das Vaterland der Gnosis, ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie, die in ihrer ersten Form selbst nichts anderes sein wollte, als eine christliche Gnosis“ (Baur, Chr. der drei ersten Jahrh., 2. Aufl., S. 248). Die Katechetenschule zu Alexandrien mag schon früh nach dem Vorbilde der Schulen hellenischer Bildung entstanden sein, nachdem dort, einer alten Tradition zufolge, der Evangelist Marcus die Botschaft von Christo verkündet hatte. Auch Athenagoras soll an ihr gewirkt haben (s. o.). Um 180 nach Chr. leitete dieselbe Pantaenus, der vor seinem Uebertritt zum Christenthum Stoiker war. Neben ihm (seit 189) und nach ihm lehrte an derselben sein Schüler Titus Flavius Clemens, der Alexandriner, von welchem mehrere Schriften auf uns gekommen sind,
insbesondere der *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, worin er aus den Ungereimtheiten 55
und Anstössigkeiten der Mythologie und der Mysterien gegen das Heidenthum argumentirt und mahnt, zu Christus zu kommen, unterthan dem Einen Gotte und dem Einen Logos Gottes; ferner der Paedagogus, welcher christliche Sittenregeln enthält, und die *στρώματα* oder *στρωματεῖς* in acht Büchern, worin er den Inhalt des christlichen Glaubens in seinem Verhältniss zu den Lehren griechischer Philosophen und christlicher Häretiker darlegt und vom blossen Glauben zur Erkenntniss, zu der wahrhaften Gnosis, fortzugehen sucht, jedoch (wie er selbst zugesteht und durch den Titel andeutet, der die Schrift durch den Vergleich mit einem buntdurchwirkten Teppich charakterisirt) nicht in systematischem Zusammenhang, sondern aphoristisch; ausserdem hat sich von ihm noch eine Abhandlung unter dem Titel: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* erhalten. Noch mehrere andere Schriften erwähnt Eusebius K.-G. VI, 13.

Clemens eignet sich den Justinischen Gedanken an, dass dem Christenthum als der vollen Wahrheit die Anschauungen der Vorzeit nicht als blosse Irrthümer, sondern als partielle Wahrheiten gegenüberstehen. Der göttliche Logos, der überallhin ausgegossen ist, wie das Licht der Sonne (Str. V, 3), hat von Anfang an die Seelen erleuchtet; durch Moses und die Propheten belehrte er die Juden (Paed. I, 7); unter den Griechen aber erweckte er weise Männer und gab ihnen die Philosophie als Anleitung zur Gerechtigkeit (Strom. I, 5; VI, 5), und zwar durch Vermittelung der niederen Engel, die er zu Hirten der Völker aufgestellt hatte (Strom. VII, 2). Ganz wie Justin, hält auch Clemens dafür, dass die Philosophen manches heimlich von den Orientalen und insbesondere aus den jüdischen Religionsbüchern geschöpft haben, was sie dann aus Ruhmsucht lügnerisch für das Resultat ihrer selbstständigen

Forschung ausgaben und noch dazu verfälschten und verdarben (Strom. I, 1; I, 17; Paed. II, 1 etc.). Doch haben die griechischen Philosophen anderes wirklich selbst gefunden vermöge der ihnen eingesenkten Saamen des göttlichen Logos (Cohort. VI, 59). Der trefflichste der griechischen Philosophen ist Plato (ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων, ... οἷον θεοφορούμενος, Paed. III, 11; Strom. V, 8). Doch muss der Christ auswählen, was bei den verschiedenen Philosophen sich Wahres, d. h. mit dem Christenthum Uebereinstimmendes findet (Strom, I, 7; VI, 17). Wir bedürfen der Hülfe der Philosophie, um von der πίστις zur γνῶσις fortzuschreiten. Der Gnostiker steht zu dem, der ohne die Erkenntniss bloss glaubt, in dem gleichen Verhältniss, wie der Erwachsene zu dem Kinde; der Furcht des alten Testamentes entwachsen, steht er auf einer höheren Stufe der göttlichen Erziehung. Wer ohne die Philosophie, Dialektik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht dem, der ohne die Pflege des Weinstocks Trauben zu erndten trachtet (Strom. I, 9). Der Gnostiker muss durch die Welt der Geburt und der Sünde zur Gemeinschaft mit Gott sich erheben (Strom. VI, 16). Mit der Gnosis verbindet sich nothwendig auch die Liebe, die den Menschen vollendet (Strom. VII, 10). Eine positive Gotteserkenntniss hält Clemens für unmöglich; wir wissen nur, was Gott nicht ist. Er ist gestalt- und namenlos, obschon wir mit Recht uns der schönsten Namen zu seiner Bezeichnung bedienen; er ist unendlich; er ist weder Gattung, noch Differenz, weder Art, noch Individuum, weder Zahl, noch Accidens, noch etwas, dem etwas zukommt (Strom. V, 11 und 12). Nur der Sohn, der des Vaters Macht und Weisheit ist, ist positiv erkennbar (Strom. V, 1 ff.). In den Aeusserungen des Clemens über den Sohn ist das Philonische Schwanken zwischen Subordinatianismus und Modalismus (Grundr. I, S. 161 f. der 1., 205 f. der 2. Aufl.) nicht völlig überwunden. — Der heilige Geist nimmt in der göttlichen Trias die dritte Stelle ein; er ist die Kraft des Wortes wie das Blut die Kraft des Fleisches (Str. V, 14; Paed. II, 2).

Von den sittlichen Vorschriften, die Clemens im Paedagogus aufstellt, sind ganz besonders diejenigen bemerkenswerth, die sich auf die Ehe beziehen. Im
56 Unterschied von Tertullian und Anderen, die in der Ehe nur die gesetzlich geordnete Befriedigung eines thierischen Triebes fanden und dieselbe nur duldeten, die Ehelosigkeit aber für sittlicher erklärten, beruft sich Clemens auf das Vorbild mehrerer Apostel, wie Petrus und Philippus, die in der Ehe lebten, weist die Berufung auf das Vorbild Christi zurück, da Christi Braut die Kirche sei und er als Sohn Gottes eine aussergewöhnliche Stellung einnehme, und meint, zur Vollkommenheit des Mannes gehöre es, in der Ehe zu leben, Kinder zu zeugen und sich doch durch diese Sorge von der Liebe zu Gott nicht abziehen zu lassen und die Versuchungen zu überwinden, die ihm durch Kinder und Frau, durch Hausgesinde und Besitzungen entstehen (Strom. III, 1; 6; VII, 12). Wie bei der Ehe, so kommt es bei dem Reichthum auf die Gesinnung an, die sich in jeder Lage des Lebens rein und treu zu erhalten weiss, sich nicht an Aeusseres hängt, sondern innerlich frei bleibt (τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; besonders c. 19). Auch beim Märtyrerthum ist das Wesentliche nicht der Act des Bekenntnisses und des Leidens selbst, sondern das beharrliche und erfolgreiche Streben, sich von Sünden zu reinigen und alles willig zu erdulden, was das Bekenntniss zum Christenthum erfordert (Strom. IV, c. 9; 10).

Origenes, geb. 185 n. Chr., wahrscheinlich zu Alexandrien, gest. 254 unter Valerianus, erhielt seine Jugendbildung durch seinen Vater Leonidas, danach besonders durch Clemens von Alexandrien. Von Jugend auf mit den biblischen Schriften genau vertraut, beschäftigte er sich später auch mit der Lectüre der Werke griechischer Philosophen, besonders des Plato, Numenius, Moderatus, Nicomachus, auch der Stoiker Chaeremon, Cornutus, Apollophanes und Anderer; dann besuchte

er auch, jedoch, wie es scheint, erst nach dem fünfundzwanzigsten Lebensjahre, die Schule des Ammonius Sakkas, des Stifters des Neuplatonismus (Porphyr. bei Euseb. K.-G. VI, 19). An der christlichen Katechetenschule ertheilte Origenes schon sehr früh, seit seinem achtzehnten Lebensjahre, Unterricht. Im Jahr 232 genöthigt, Alexandria zu verlassen, lebte er in seinem höheren Alter in Caesarea und in Tyrus. Von seinen Schriften, die grösstentheils Erläuterungen biblischer Bücher sind, haben besonders die vier Bücher *περὶ ἀρχῶν* (über die Grundlehren), worin er die Glaubenslehren wissenschaftlich in systematischem Zusammenhange darzustellen unter allen Theologen zuerst unternommen hat, die aber bis auf einige bei Hieronymus erhaltene Fragmente nur in der lateinischen Uebersetzung oder vielmehr der das Heterodoxe mildernden Uebertragung des Rufinus auf uns gekommen sind, und die Schrift contra Celsum, eine Vertheidigung des christlichen Glaubens gegen die Einwürfe eines Platonikers, philosophische Bedeutung.

Vor Origenes gab es nicht ein System der christlichen Lehre. Anfänge einer systematischen Darstellung derselben liegen in dem Briefe des Paulus an die Römer und in dem Hebräerbrief. Den biblischen und den in der Polemik gegen Nichtchristen und Häretiker gewonnenen Gedankeninhalt auf eine systematische Form zu bringen, fanden sich zuerst Lehrer an Katechetenschulen genöthigt, wobei das Taufbekenntniss und die Regula fidei zur Grundlage dienten. Bei Clemens erscheinen noch die Gegenstände seiner Gnosis in loser Verbindung mit einander, in seinen Schriften ist kein im Einzelnen festgehaltener Plan, sie sind nur Vorarbeiten für ein System. Auf sie gestützt, gründete Origenes ein geordnetes Lehrgebäude der christlichen Dogmen. Doch ist die Ordnung bei ihm nicht sehr streng. Aber der Gewinn der systematischen Lehrform wurde nicht ohne einen wesentlichen Verlust erreicht. Bei der schulmässigen Voranstellung der auf das vorweltliche Dasein Gottes bezüglichen Lehren wurden die im religiösen Gefühl und in der Religionsgeschichte wurzelnden lebendigen Keime der Dogmenbildung verdeckt, und die soteriologischen Begriffe blieben minder entwickelt.

Origenes sagt: die Apostel haben nur das Nothwendige, aber nicht alle Lehren 57
mit vollkommener Deutlichkeit vorgetragen; bei manchen Dogmen überliessen sie die nähere Bestimmung und die Beweisführung den Jüngern der Wissenschaft, welche auf der Grundlage der gegebenen Glaubenslehren ein wissenschaftliches System erbauen sollten (de princ. praef. 3 sqq.). Den Grundsatz, dass in der systematischen Darstellung von dem an sich Ersten auszugehen sei, hat Origenes ausdrücklich aufgestellt (Tom. in Joann. X, 178), indem er in allegorischer Deutung des Fischessens sagt: man muss bei dem Essen mit dem Kopfe anfangen, d. h. mit den höchsten und principiellsten Dogmen über das Himmlische, und mit den Füssen aufhören, d. h. mit den letzten der Lehren, die auf das von dem himmlischen Ursprung Fernste unter allem Existirenden gehen, sei es auf das Materiellste oder auf das Unterirdische oder die bösen Geister und unreinen Dämonen.

Der Gang der Darstellung in den vier Büchern über die Grundlehren ist (nach der von Redepenning, Orig. II, S. 276 gegebenen Uebersicht) folgender: „An die Spitze tritt die Lehre von Gott, dem ewigen Urgrunde alles Daseins, als Ausgangspunkt einer Darstellung, in welcher die Erkenntniss des Wesens und der Wesensentfaltungen Gottes zu dem Entstehen dessen hinüberleitet, was in der Welt das Ewige ist, der geschaffenen Geister, deren Fall erst den Ursprung der gröberen Körperwelt herbeiführt. Ohne Mühe liess sich dieser Stoff um die kirchlichen Lehren vom Vater, Sohn und Geist, von der Schöpfung, den Engeln und dem Sündenfall zusammenordnen. Dies alles enthält bei Origenes das erste Buch der Grundlehren. Hierauf betreten wir, im zweiten Buche, die Welt, wie sie jetzt ist, sehen sie ent-

stehen in der Zeit aus einem vorweltlichen, obschon nicht urewigen Stoffe, um in demselben ihr wandelbares Dasein bis zur Wiedererhebung und Befreiung der Geister fortzuführen. In diese Welt tritt der Sohn Gottes ein, gesendet von dem Gott des alten Testaments, welcher kein anderer, als der Vater Jesu Christi ist; wir hören von der Menschwerdung des Sohnes, von dem heiligen Geiste, wie er von ihm ausgeht in die Gemüther, von dem Seelischen im Menschen im Unterschiede von dem, was in ihm reiner Geist ist, von der Läuterung und Wiedererhebung des Seelischen durch Gericht und Strafen, und von der ewigen Seligkeit. Vermittelst der Freiheit, die dem Geiste unverlierbar eigen ist, ringt er sich hinauf im Kampf mit den bösen Mächten der Geisterwelt und den inneren Versuchungen, unterstützt durch Christus selber und alle Mittel der Gnade oder alle Gaben und Wirkungen des heiligen Geistes. Diese Freiheit und das Freiwerden der Menschen zeigt das dritte Buch. Das vierte sondert sich als Lehre von dem Grunde dieses Lehrbegriffs, der Offenbarung in der heiligen Schrift, selbstständig ab" (wogegen Spätere diese Lehre dem übrigen Inhalt der Dogmatik voran zu stellen pflegen).

Von den einzelnen Lehren des Origenes sind folgende die bemerkenswerthesten. Als apostolische Lehre hält er gleich Irenaeus u. A. den Gnostikern gegenüber fest, dass Gott, der aus Nichts die Welt erschaffen habe, zugleich gerecht und gut, Urheber des alten und neuen Testamentes, Gesetzgeber und Vater Jesu Christi, des durch den heiligen Geist aus der Jungfrau geboreneu, durch freiwillige Selbsterniedrigung menschgewordenen Sohnes sei (de princ. I, 4). Er fasst Gott als ein rein geistiges Wesen auf, das nicht Feuer, nicht Licht, nicht Hauch, sondern eine schlechthin körperlose Einheit (μονάς oder ἑνάς) sei (de principiis I, 96 ff.). Nur unter der Voraussetzung der Unkörperlichkeit kann Gott als schlechthin unveränderlich gedacht werden, denn alles Materielle ist wandelbar, theilbar und vergänglich (de princ. II, 184). Die Tiefen der göttlichen Weisheit und Erkenntniss sind unerforschlich; keiner Creatur ist die ganze Fülle des göttlichen Lichtes zugänglich (Tom. in Jo. II, 80 f.); doch ist Gott nicht ohne Maass und Grenze, sondern sich selbst begrenzend; das
58 schlechthin Unbegrenzte würde sich selbst nicht fassen können (Tom. in Matth. XIII, 569). Gottes Allmacht ist durch seine Güte und Weisheit begrenzt (c. Cels. III, 493). Von Gott dem Vater wird immerdar der Sohn erzeugt, gleich wie von dem Lichte der Glanz des Lichtes, oder wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne ihn zu trennen oder von ihm getrennt zu werden (de princ. I, 110 ff.). An allem, was der Vater ist und hat, nimmt der Sohn Theil und steht in diesem Sinne mit dem Vater in Wesensgemeinschaft; doch ist er (de orat. 222) nicht nur als Individuum (κατὰ ὑποκείμενον) ein anderer, als der Vater, ein zweiter Gott (c. Cels. V, 608: δεύτερος θεός), sondern auch dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν) ihm nachstehend, sofern er bedingt und von dem Vater abhängig ist; er ist θεός, aber nicht, wie der Vater, ὁ θεός, er erkennt den Vater, aber seine Erkenntniss des Vaters ist minder vollkommen, als das Wissen des Vaters von sich (Tom. in Joh. XXXII, 449); er steht als Abbild dem Urbilde nach und verhält sich zum Vater, wie wir zu ihm (fragm. de princ. I, 4); mindestens in dem Maasse, wie der Sohn und der Geist alle Geschöpfe überragen, überragt sie wiederum der Vater (Tom. in Jo. XIII, 235). Im Verhältniss zur Welt ist er Urbild, ἰδέα ἰδεῶν (c. Cels. VI, 64). In der Entfaltung der göttlichen Einheit zur Vielheit ist der Sohn das erste Glied, der Geist das zweite, das der geschaffenen Welt zunächst steht, aber doch selbst noch zur Gottheit gehört als das letzte Moment in der anbetungswürdigen Dreiheit (Tom. in Jo. VI, 133: τῆς προςκυνητῆς τριάδος). Der Geist empfängt alles, was er ist und hat, durch den Sohn, wie dieser alles vom Vater empfängt; er ist der Vermittler unserer Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne (de princ. IV, 374). Der Ordnung nach später, als der heilige Geist, aber nicht zeitlich später, ist durch des Vaters gütigen

Willen die ganze Reihe der Geister vorhanden, in einer für uns unermesslichen, jedoch nicht schlechthin unbegrenzten Zahl (de princ. II, 219; fragm. de princ. II, 6). Einst sollen die Geister alle die Erkenntniss Gottes in derselben Vollkommenheit besitzen, in welcher der Sohn sie besitzt, und jeder ein Sohn Gottes sein, wie es jetzt allein der Eingeborene ist (Tom. in Jo. I, 17), durch Theilnahme an der Gottheit des Vaters selbst zu Göttern geworden (Tom. in Joh. II, 50: *μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι*), so dass dann Gott alles in allem ist (de princ. III, 318; 321).

Die Güte Gottes konnte niemals unbethätigt bleiben und seine Allmacht niemals ohne Objecte ihrer Herrschaft sein, daher kann die Schöpfung der Welt nicht in irgend einem Momente der Zeit begonnen haben, sondern muss als anfangslos gedacht werden (de princ. III, 308). Weltleere Aeonen hat es nie gegeben. Doch ist diese gegenwärtige Welt eine gewordene und vergängliche, und die Dauer eines jeden Weltaeon und daher auch der Zeit überhaupt eine begrenzte; Gott könnte nicht alles vorherwissen, wenn die Weltdauer eine unbegrenzte wäre (Tom. in Matth. XIII, 569). Gott hat nicht eine Materie vorgefunden und dieselbe nur gestaltet, sondern er ist auch der Urheber der Materie; andernfalls müsste eine Vorsehung, die älter wäre, als er, für die Darstellbarkeit seiner Gedanken in der Materie gesorgt oder ein glücklicher Zufall die Rolle der Vorsehung gespielt haben (de princ. II, 164). In der Welt ist Gott, der an sich unräumlich ist, allgegenwärtig durch seine wirkende Kraft, wie der Baumeister in seinem Werke, oder wie unsere Seele als Empfindungsvermögen durch unsern ganzen Körper verbreitet ist; nur das Böse erfüllt er nicht durch seine Gegenwart (de orat. p. 233; de princ. II, 172). Zu den Menschen steigt er nicht räumlich, sondern durch seine Vorsehung herab (c. Cels. V, 586). Der menschliche Geist, als ein geschaffener Geist, der, da er sich von der Fülle des göttlichen Lebens abwandte, mit der Materie umhüllt wurde, hat Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen; das Willensvermögen und die Kraft zum Guten hat er von Gott, aber die Entscheidung ist sein eigenes Werk; doch gewährt Gott 59
auch dazu seinen Beistand durch seinen heiligen Geist; jede unserer Thaten ist eine Mischung eigenen Wählens und göttlicher Beihülfe (de princ. III; in Ps. p. 672; in Matth. XII, 561). Das Böse ist die Abwendung von der Fülle des wahren Seins zur Leere und Nichtigkeit, also eine Privation, das Leben in der Sünde ist ein Leben des Todes (de princ. I, 109). Ursache des Bösen ist nicht Gott und auch nicht die Materie, sondern die freie That jener Abwendung von Gott, die Gott nicht angeordnet, sondern nur nicht gewehrt hat (c. Cels. VII, 742). Im Jenseits findet Lohn und Strafe statt; aber schliesslich muss auch das Böse dem Guten dienen; die Folgen des Bösen können nicht bis über das Weltende hinaus dauern; das Ende ist die Apokatastasis, die Wiederbringung aller Dinge zur Einheit mit Gott (de princ. III, 312 ff.). Die bösen Geister, an ihrer Spitze der Teufel, versuchen uns, was nöthig ist, damit wir uns bewähren (c. Cels. VI, 666); aber auch sie sind besserungsfähig und sollen erlöst werden (de princ. I, 156; III, 233). Gute Engel stehen uns zur Seite; zuletzt ist aus Liebe der Logos selbst herabgekommen, indem er nicht bloss einen menschlichen Leib, sondern auch eine vollständige, vernunftbegabte menschliche Seele annahm (de princ. II, 6; IV, 32). Zahlreichen Weltzeiten ist nicht der Logos selbst erschienen; in dem gegenwärtigen, zum Weltende sich neigenden Aeon ist er als Erlöser herabgekommen, um alles wieder zu Gott zu führen (de princ. II, 17). Der göttliche Logos, mächtiger als die Sünde, ist die welterlösende Macht; durch ihn führt der allmächtige Gott, für welchen nichts unrettbar verloren ist, auch Alle wieder zum vollen und seligen Leben zurück (de princ. I, 109; III, 324). Die jenseitigen Strafen dienen zur Läuterung; wie durch Feuer wird das Böse in uns getilgt, rascher in dem Reineren, langsamer in dem Un-

reineren; die schlimmsten Sünder verharren darin als in ihrer Hölle bis zum Ende der Zeit, wonach Gott sein wird alles in allem, das Maass und die Form der ganzen Bewegung der Seelen, die nur ihn empfinden und schauen (de princ. III, 321).

Die heiligen Schriften sind von Gott inspirirt und enthalten sein Wort oder seine Offenbarungen. Die in ihnen enthaltene Lehre hat als geoffenbarte Wahrheit schon unter allen Völkern Eingang gefunden, wogegen die philosophischen Systeme, die mit Beweisen auftreten, nicht einmal einem einzigen Volke, geschweige allen Nationen sich zu empfehlen vermögen. Aber nicht nur die Verbreitung, sondern auch der Eindruck, den wir beim Lesen empfangen, zeugt für die Inspiration der biblischen Schriften; denn wir fühlen uns dabei von dem Wehen des heiligen Geistes berührt. Diese Schriften enthalten vornehmlich (προηγουμένως) Belehrung und dienen der Erkenntniss der Weltbildung und anderer Mysterien; demnächst geben sie Vorschriften für unser Verhalten. Hinter dem Gesetz und den Propheten stehen das Evangelium und die apostolischen Briefe in keiner Art zurück. Das alte Testament ist durch das neue enthüllt worden. Aber auch das neue Testament ist nicht das letzte Ziel der Offenbarungen Gottes, sondern verhält sich zu der vollkommenen Wahrheit so, wie das alte sich zu ihm verhält; es erwartet seine Enthüllung durch die Wiederkunft Christi und ist nur Schatten und Abbild derjenigen Dinge, welche nach dem Abschluss der laufenden Weltperiode sein werden; es ist zeitlich und veränderlich und wird sich einst in ein ewiges Evangelium verwandeln (de princ. III, 327; IV, 1 ff.; 61 ff.; 364). Auch ein Paulus und Petrus haben nur einen kleinen Theil der Wahrheit erblickt (Hom. in Jerem. VIII, 174 f.; Tom. in Epist. ad. Rom. V, 545). Das Verständniss des geheimen Sinnes der heiligen Schriften oder die allegorische Deutung ist eine Gnadengabe des heiligen Geistes und zwar das grösste aller Charismen; von Origenes wird dasselbe nicht mehr nach der Weise der Früheren und noch des Clemens Gnosis (die ihm nur eine geringere Stufe des
60 Erkennens ist), sondern Weisheit genannt (ἡ θεία σοφία, c. Cels. VI, 639, Sel. in Ps. p. 568; χάρισμα τῆς σοφίας oder λόγου καὶ σοφίας, Sel. in Matth. p. 835). Die allegorische Deutung setzt Origenes der eigentlichen als eine geistige der somatischen entgegen; von ihr unterscheidet er mitunter noch die moralische Deutung als eine psychische (de princ. IV, 59). (In der That ist die allegorische Deutung überall da, wo nicht der Verfasser selbst eine Allegorie beabsichtigte — welche Absicht freilich jene Alexandriner demselben jedesmal unterschoben, wenn der Wortsinn sie selbst nicht erbaute — nur ein aphoristisches Philosophiren bei Gelegenheit der Bibelstellen).

Der von Origenes fälschlich für einen Epikureer gehaltene eklektische Platoniker Celsus, der um die Zeit der Christenverfolgung unter Marc Aurel und wahrscheinlich zur Rechtfertigung derselben den λόγος ἀληθής gegen die Christen schrieb, hat darin theils vom jüdischen, theils von seinem philosophischen Standpuncte aus das Christenthum bekämpft, die historische Basis desselben auf einen misslungenen Aufstandsversuch reducirt, der christlichen Idee der duldenden Liebe die Idee der Gerechtigkeit, dem Glauben an die Erlösung der Menschheit den an eine ewige, vernunftgemässe Ordnung des Universums, der Lehre von dem menschgewordenen Gotte die Jenseitigkeit Gottes, der nur mittelbar auf das Irdische einwirke, dem Glauben an die Auferstehung des Leibes die Lehre von der Nichtigkeit der Materie und von der Fortexistenz der Seele allein entgegen gehalten, den Grund der Verbreitung des Christenthums aber in der bei der ungebildeten, an sinnlichen Vorstellungen haftenden Menge durch Drohungen und Verheissungen in Betreff des jenseitigen Zustandes erregten Furcht und Hoffnung gefunden. Origenes behauptet ihm gegenüber in seiner auf die Aufforderung seines Freundes Ambrosius verfassten

Gegenschrift die Vernunftgemässheit und Beweisbarkeit des christlichen Glaubens. Als Beweise gelten ihm namentlich die erfüllten alttestamentlichen Weissagungen (contra Celsum I, 366), die Wunder, die noch täglich an Kranken und Besessenen durch das Ablesen des Evangeliums geschehen (ib. I, 321 u. ö.), die siegreiche Ausbreitung des Christenthums und seine entsündigende Macht, die strahlende Reinheit der Christengemeinden inmitten des allgemeinen Verderbens (ib. I, 323; III, 466). Dann sucht Origenes die einzelnen Dogmen wesentlich so, wie auch in der Schrift *περὶ ἀρχῶν*, zu begründen. Das Recht der Christengemeinden, gegen den Willen des Staates zu bestehen, gründet Origenes auf das von Gott stammende Naturrecht, welches höher stehe als das geschriebene Recht (c. Cels. V, 604). Vgl. F. A. Philippi, de Celsi adversarii Christianorum philosophandi genere, Berol. 1836, C. W. J. Bindemann, über Celsus und seine Schrift gegen die Christen, in: Ztschr. für histor. Theol. 1842, G. Baumgarten-Crusius, de scriptoribus saeculi post Chr. II, qui novam religionem impugnarunt, Misenae 1845.

An den Origenes hat die spätere Orthodoxie angeknüpft, deren Gestaltung durch seine Doctrin bedingt war (s. oben § 12, Ende), zugleich aber hat dieselbe ihn bekämpft und zwar sein apologetisches, jedoch nicht sein systematisches Hauptwerk gelten lassen, während andererseits Arianer und später Pelagianer sich auf ihn beriefen. In ihm lagen (wie in neuerer Zeit in Schleiermacher) Keime zu einander entgegengesetzten theologischen Doctrinen vereint, welche später zu selbstständiger Entfaltung gelangen sollten.

§ 14. Während die christologische Speculation hauptsächlich durch hellenistische Theologen ausgebildet wurde, haben lateinische Kirchenlehrer vorzugsweise die allgemeine, in dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit liegende Basis, wie auch die anthropologischen und ethischen Momente der christlichen Lehre hervorgehoben. Minutius Felix, ein römischer Anwalt, vertheidigt, ohne die Christologie zu berühren, den Glauben der Christen an die Einheit Gottes, den er bereits bei den namhaftesten Philosophen nachzuweisen sucht, bekämpft scharf den Polytheismus des Volksglaubens als der Vernunft und dem sittlichen Bewusstsein widerstreitend, und hält die christlichen Lehren von der Vergänglichkeit der Welt, der Unvergänglichkeit der Seele und der Wiederauferweckung des Leibes gegen Einwürfe aufrecht. Mit geringerer Eleganz der Form, aber vollständigerer Erörterung der Sache, jedoch oft 61
mehr oberflächlich, als gründlich, behandelt Arnobius das gleiche Thema, und geht dabei auch auf die christologische Frage ein, indem er die Gottheit Christi besonders aus den Wundern nachzuweisen sucht. Den Glauben an Gott hält er für angeboren. Wie Justin und Irenaeus, spricht er der menschlichen Seele, deren Wesen er für ein mittleres zwischen dem Göttlichen und Materiellen hält, die natürliche Unsterblichkeit ab und bekämpft Platonische Argumente für eine Präexistenz und Postexistenz der Seele zu Gunsten des theologisch-moralischen Argumentes. Der Rhetor Lactantius

vereinigt in seinen theologisch-philosophischen Schriften Gefälligkeit der Form und ciceronische Reinheit des Styls mit einer ziemlich umfassenden und genauen Kenntniss der Sache; doch ermangelt seine stets klare und leichte Darstellung mitunter der Gründlichkeit und Tiefe. Er stellt die christliche Lehre als die geoffenbarte Wahrheit der polytheistischen Religion und der vorchristlichen Philosophie entgegen, welche beide er als falsch und verderblich bekämpft, obschon er zugesteht, dass es keiner Ansicht an einzelnen Elementen der Wahrheit fehle; die rechte Auswahl aber vermöge nur der zu treffen, der zuvor von Gott belehrt sei. Die Vereinigung der wahren Weisheit mit der wahren Religion ist der Zweck, den er durch seine Schriften zu fördern sucht. Verwerfung des Polytheismus, Anerkennung der Einheit Gottes und Christologie sind ihm die Stufen der religiösen Erkenntniss. Die echte Tugend ruht auf der wahren Religion; sie hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in dem ewigen seligen Leben.

Die apologetische Schrift des Minutius Felix erschien zuerst zugleich mit der Schrift des Arnobius adv. gentes, indem man sie für das letzte (achte) Buch derselben hielt, Rom 1543 (hrsg. von Faustus Sabacus); unter ihrem richtigen Titel Octavius und als Werk des Minutius Felix ist sie zuerst von Franz Balduin (Heidelb. 1560), dann bei der Ausgabe des Arnobius, Rom 1583 etc. und in neuerer Zeit namentlich von Lindner (Langensalza 1773), Russwurm (Hamb. 1824), Muralt (Zürich 1836), Lübkert (mit Uebersetzung und Erklärung, Leipzig 1836), in Gersdorf's Bibl. patrum eccles. Lat. sel. von Franc. Oehler (Lips. 1847) und von J. Kayser (Paderborn 1863) edirt worden.

Die Schrift des Arnobius adversus gentes erschien zuerst zu Rom 1543, in neuerer Zeit zu Leipzig 1816, hrsg. von Joh. Conr. Orelli; zu Halle 1844, hrsg. von Hildebrandt, und in Gersdorf's Bibl. patr. eccl. Lat. vol. XII, hrsg. von Franz Oehler, Leipz. 1846.

Die Werke des Lactantius, von dem zuerst die Institut. div. (Sublaci 1465 f., dann Rom 1470 f. etc.) erschienen, sind sehr häufig gedruckt worden, in neuerer Zeit hrsg. von J. L. Bünemann (Leipz. 1739), J. B. Le Brun und Nic. Lenglet-Dufresnoy (Paris 1748), O. F. Fritzsche in Gersdorf's Bibl. vol. X. und XI. (Leipz. 1842—44), auch in der Bibl. von J. P. Migne (Paris 1844).

62 Das durch Anmuth der Darstellung und Milde der Gesinnung ausgezeichnete Schriftchen des (wahrscheinlich vor dem Ende des zweiten, nicht erst im dritten Jahrhundert lebenden, in einzelnen Gedanken mit Tertullian sich berührenden) Minutius Felix schildert die Bekehrung des Heiden Caecilius durch den Christen Octavius. Caecilius fordert, dass man bei der Ungewissheit alles Ueberirdischen sich darüber nicht in eitler Selbstüberhebung ein eignes Urtheil erlaube, sondern der Ueberlieferung der Vorfahren treu bleibe, und, falls man philosophiren wolle, nach der Weise des Sokrates sich auf das Menschliche beschränke, im Uebrigen aber mit diesem und den Akademikern in dem Wissen seines Nichtwissens die wahre Weisheit finde. Quod supra est, nihil ad nos. Confessae imperitiae summa prudentia est. Auf diese Argumentation (die freilich jeder Religion, auch der christlichen, sobald sie einmal zur herrschenden und überlieferten geworden

war, gleich sehr zu Gute kommen konnte) antwortet Octavius zunächst durch
Aufzeigung des Widerspruchs zwischen dem principiellen Skepticismus und dem
thatsächlichen Festhalten an der überlieferten Religion. Octavius billigt die For-
derung der Selbsterkenntniss, behauptet aber im Gegensatz zu der Abweisung des
Transscendenten, es sei in dem Universum alles so verflochten, dass das Mensch-
liche nicht ohne das Göttliche erkannt werden könne (ut nisi divinitatis rationem
diligenter excusseris, nescias humanitatis). Auch sei die Erkenntniss der Gottheit
gar nicht so unsicher; sie sei der Vorzug des mit sermo und ratio begabten
Menschen, und folge aus der Ordnung der Natur, insbesondere aus der zweck-
mässigen Bildung der Organismen, zuhöchst des Menschen. Quid enim potest esse
tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, quum oculos in coelum sustuleris
et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae
mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? — Ipsa praecipue
formae nostrae pulchritudo Deum fatetur artificem; nihil in homine membrorum est,
quod non et necessitatis causa sit et decoris. — Nec universitati solummodo Deus,
sed et partibus consulit. — Die Einheit der Naturordnung beweist die Einheit der
Gottheit. Gott ist unendlich, allmächtig und ewig, vor der Welt war er sich selbst
statt der Welt. Ante mundum sibi ipse fuit pro mundo. Er ist nur sich selbst voll-
ständig bekannt, über unsere Sinneserkenntniss und über unseren Verstand erhaben.
Um seiner Einheit willen bedarf er keines Eigennamens; das Wort Gott genügt.
Selbst dem Volksbewusstsein ist die Anschauung der Einheit des Göttlichen nicht
fremd (si Deus dederit etc.); ausdrücklich wird sie fast von allen Philosophen aner-
kannt. Selbst Epikur, der den Göttern die Thätigkeit, wenn nicht die Existenz ab-
spricht, findet eine Einheit in der Natur; Aristoteles erkennt eine einheitliche Gottes-
macht an, die Stoiker lehren die Vorsehung, Plato spricht im Timaeus fast ganz
christlich, indem er Gott den Vater und Bildner der Welt nennt, der schwer erkenn-
bar und nicht öffentlich zu verkünden sei; denn auch den Christen gilt Gott als der
Vater aller Dinge, und sie verkünden ihn öffentlich nur dann, wenn sie zum Zeugniss
aufgefordert werden. Man kann dafür halten, dass die Christen Philosophen seien
oder die Philosophen schon Christen. Die Götter des Volksglaubens sind vergötterte
Könige oder Erfinder. Der Glaube unserer Vorfahren darf für uns nicht maass-
gebend sein; die Alten waren leichtgläubig und haben an Wundererzählungen sich
erfreut, die wir als Fabeln erkennen; denn wären solche Dinge geschehen, so wür-
den sie auch heute geschehen; sie sind aber nicht geschehen, weil sie nicht geschehen
können. Am meisten schaden die Dichter der Wahrheit, indem sie uns mit süsser
Täuschung umstricken; mit Recht hat Plato sie verbannt; die Mythen beschönigen
die Laster der Menschen. Unreine Dämonen lassen unter dem Namen der Götter
sich verehren. Der wahre Gott ist allgegenwärtig: ubique non tantum nobis proxi-
mus, sed infusus est; non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus. Die Welt
ist vergänglich, der Mensch unsterblich. Gott wird auch den Leib wieder aufer-
wecken, wie ja schon in der Natur alles sich erneut; die Meinung, dass nur die 63
Seele unsterblich sei, ist eine halbe Wahrheit, die Seelenwanderung eine Fabel,
doch liegt auch in ihr eine Ahnung des Wahren. Mit Recht wird den Christen ins-
gesammt ein besseres Loos, als den Heiden zu Theil werden, denn schon die Nicht-
kenntniss Gottes rechtfertigt die Bestrafung, die Gotteserkenntniss die Verzeihung,
ferner aber ist auch das sittliche Leben der Christen besser, als das der Heiden.
Die Lehre von der göttlichen Vorausbestimmung streitet nicht wider die Gerech-
tigkeit Gottes oder wider die menschliche Freiheit; denn Gott sieht die Gesinnungen
der Menschen voraus und bestimmt darnach ihr Geschick; das Fatum ist nur Gottes
Ausspruch. Quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus
fatus est? Den Christen dienen die Leiden zur Prüfung, zur Bewährung im Kampfe

mit den feindlichen Mächten. Mit Recht enthalten sie sich der weltlichen Vergnügungen, die in sittlicher und religiöser Beziehung bedenklich sind.

In der bald nach 300 verfassten Schrift des Africaners Arnobius gegen die Heiden (adversus gentes) wird in ähnlicher Art, wie bei Minutius, doch mit grösserer Ausführlichkeit, der Polytheismus des Volksglaubens als absurd und antimoralisch bekämpft und die Lehre von dem Einen, ewigen Gotte vertheidigt, von dem ja selbst die hellenischen Götter, falls sie existirten, ihren Ursprung haben müssten, der also nicht mit Zeus, dem Sohne des Saturn, identificirt werden dürfe. Die allegorische Deutung der Göttermythen weist Arnobius mit Schärfe ab. Den Zweifel, ob überhaupt der höchste Gott existire, hält er (I, 31) nicht einmal der Widerlegung werth, da der Gottesglaube einem jeden angeboren sei; ja selbst die Thiere und Pflanzen, wenn sie reden könnten, würden Gott als den Herrn des Weltalls verkünden (I, 33). Gott ist unendlich und ewig, der Ort und Raum aller Dinge (I, 31). Im Unterschied von Minutius Felix aber sucht Arnobius auch den Vorwurf derer zu widerlegen, welche behaupteten, nicht darum zürnten die Götter den Christen, weil diese den ewigen Gott verehrten, sondern darum, weil sie einen als Verbrecher gekreuzigten Menschen für einen Gott hielten (I, 36 ff.). Arnobius antwortet, Christus dürfe schon um der von ihm dem Menschengeschlecht erwiesenen Wohlthaten willen Gott genannt werden; er sei aber auch wirklicher Gott, was aus seinen Wunderwerken und aus seiner die Ansichten und Sitten der Menschen umgestaltenden Wirksamkeit erhelle. Arnobius legt ein sehr grosses Gewicht auf den aus den Wundern zu entnehmenden Beweis. Philosophen, sagt er (II, 11), wie Plato, Cronius und Numenius (vgl. Grdr. I, S. 167 u. 168, 2. Aufl. S. 211 f.), denen die Heiden glauben, waren wohl sittenrein und der Wissenschaften kundig, aber sie konnten keine Wunder thun wie Christus, nicht das Meer beruhigen, nicht Blinde heilen etc., folglich müssen wir Christum höher stellen und seinen Aussagen über verborgene Dinge mehr Glauben schenken. Auf Glauben sind wir bei irdischen und überirdischen Dingen angewiesen; der Christ glaubt Christo (II, 8 ff.). Als Mensch musste Christus auf der Erde erscheinen, weil er, wenn er sich auf dieselbe in seiner ursprünglichen Natur hätte herablassen wollen, nicht von den Menschen hätte gesehen werden und seine Werke verrichten können (I, 60). Arnobius bekämpft, wie Justin, die Platonische Lehre, dass die menschliche Seele ihrer Natur nach unsterblich sei, und insbesondere die Ansicht, dass das Wissen Wiedererinnerung sei; auf das im Meno aufgestellte Argument entgegnet er, der Sclav werde bei den richtigen Antworten auf die von Sokrates gestellten geometrischen Fragen nicht durch eine vorhandene Kenntniss von der Sache, sondern durch einsichtige Ueberlegung (non rerum scientia, sed intelligentia) unter methodisch geordneter Fragestellung geleitet (II, 24). Ein von seiner Geburt an in völliger Einsamkeit aufgewachsener Mensch würde geistig leer sein und keineswegs erfüllt mit Vor-
64 stellungen überirdischer, in einem früheren Leben angeschauter Dinge. Eben so falsch aber ist Epikur's Ansicht, dass die Seelen untergehen; wäre dem so, so wäre es nicht nur der grösste Irrthum, sondern thörichte Blindheit, die Leidenschaften zu bändigen, da uns kein jenseitiger Lohn für eine so gewaltige Arbeit erwartete (II, 30). Die Unsterblichkeit, welche heidnische Philosophen aus der vermeintlich göttlichen Natur der Seele folgern, gilt dem Christen als Gottes Gnadengabe (II, 32). Die wahre Gottesverehrung liegt nicht in Opfern, sondern in richtigen Ansichten über die Gottheit: opinio religionem facit et recta de divis mens (VII, 51 Or.).

Ungefähr gleichzeitig mit Arnobius schrieb der zum Christenthum bekehrte Rhetor Firmianus Lactantius seine Institutiones divinas; aus diesen verfasste

derselbe einen Auszug: Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem (worin er C. 43 in runder Zahl sagt, Jesus Christus sei vor 300 Jahren geboren); ausserdem sind von ihm erhalten: liber de opificio Dei ad Demetrianum; de ira Dei liber; de mortibus persecutorum liber; fragmenta und carmina. Hieronymus nennt (cat. c. 80) den Lactantius einen Schüler des Arnobius; doch ergiebt sich aus den eigenen Schriften des Lactantius dieses Schülerverhältniss nicht. Er nennt in den Instit. divin. (V, 1—4) als seine Vorgänger insbesondere den Tertullian, den Minutius Felix und den Cyprian, nicht den Arnobius, und auch der Inhalt seiner Schrift scheint nicht auf Arnobianischen Einfluss zurückzuweisen. Tertullian genügt ihm nicht von Seiten der Form; den Minutius Felix erwähnt er lobend und meint, seine Schrift bekunde, dass er, wenn er sich ganz dieser Sache gewidmet hätte, Vollgenügendes hätte leisten können; Cyprian aber redet ihm für den apologetischen Zweck zu mystisch; er fehle in der Art der Beweisführung, da die Berufung auf die biblischen Schriften die Ungläubigen nicht zu überzeugen vermöge. Lactantius hat seine Institutiones und auch noch den Auszug aus denselben offenbar zu einer Zeit verfasst, da noch das Christenthum öffentliche Anerkennung nicht gefunden hatte; die Anreden an Constantin als den Gönner der Christen sind dem Hauptwerke von ihm selbst oder von Anderen später eingeschoben worden. Die Schrift de opificio Dei begründet den Gottesglauben auf die zweckmässige Gestaltung der Organismen, bei deren Nachweisung Lactantius sehr in's Einzelne eingeht. In den Institutiones will Lactantius nicht nur die Existenzberechtigung des Christenthums darthun, sondern auch in der christlichen Lehre selbst unterweisen (IV, 1 ff.; V, 4) und die Weisheit, durch die der Polytheismus zerstört, der wahre Gott erkannt und als Vater geliebt werde, mit der Religion, durch die er als Herr verehrt werde, vereinigen; die Erkenntniss aber müsse der Verehrung vorangehen. Das höchste Gut des Menschen ist weder die Lust, die auch das Thier hat, noch auch die Tugend, die nur der Weg zu ihm ist, sondern die Religion. Denn die Humanität ist Gerechtigkeit, Gerechtigkeit aber ist Frömmigkeit, Frömmigkeit ist Anerkennung Gottes als des Vaters (Inst. III, 11 ff.; IV, 4; V, 1). Lactantius setzt in den Inst. div. den (in der Schrift de opif. Dei ausführlich begründeten) Gedanken als einen kaum bezweifelten voraus, dass die vernunftgemässe Weltordnung eine Vorsehung beweise. Inst. I, 2: nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui non, oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat, cujus dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione, nec posse fieri quin id, quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum. Er wendet sich dann zum Beweis der Einheit Gottes, die er aus der Vollkommenheit Gottes als des ewigen Geistes folgert. Inst. I, 3: Deus autem, qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est;... virtutis autem perfecta natura in eo potius est, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est; Deus vero, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint 65
omnia. Eine Mehrheit von Göttern würde die Theilbarkeit der göttlichen Macht involviren, woraus deren Vergänglichkeit folgen würde. Mehrere Götter würden Entgegengesetztes wollen können, woraus Kämpfe zwischen ihnen herfliessen könnten, welche die Weltordnung stören würden; nur wenn eine einheitliche Vorsehung alle Theile beherrscht, kann das Ganze bestehen; also muss nothwendig die Welt durch den Willen Eines Wesens gelenkt werden (I, 3). Wie unsern Leib Ein Geist regiert, so die Welt Ein Gott (ebend.). Wesen, die dem Einen Gotte gehorchen müssen, sind nicht Götter (ebend.). Die Einheit Gottes wird von den Propheten bezeugt (I, 4), ja auch von Dichtern und Philosophen, nicht als ob diese die Wahrheit recht erkannt hätten, sondern weil die Gewalt der Wahrheit so gross ist, dass

sie auch wider den Willen der Menschen denselben einleuchtet (I, 5); keine philosophische Schule ist ganz ohne Elemente der Wahrheit (VII, 7). In der Berufung auf die philosophischen Zeugen für die Einheit Gottes folgt Lactantius offenbar im Wesentlichen dem Minutius Felix; beide schöpfen ihre Kenntniss vorwiegend aus Cicero's Schrift de natura deorum; aber von des Minutius günstigem Urtheil über die Philosophen weicht Lactantius doch wiederum weit ab, indem er, wie Tertullian, die heidnische Religion und Philosophie beide als falsch und irreleitend der von Gott geoffenbarten Wahrheit entgegensetzt (I, 1; III, 1 u. ö.) und gegen die Philosophen den biblischen Satz kehrt, dass die menschliche Weisheit Thorheit vor Gott sei. Das dritte Buch der Instit. ist eigens der Aufgabe gewidmet, die Nichtigkeit der Philosophie aufzuzeigen: philosophiam quoque ostendere quam inanis et falsa sit, ut omni errore sublato veritas patefacta clarescat (III, 2). Philosophia quaerit sapientiam, non ipsa sapientia est (ibid.). Die Philosophie müsste Wissen oder Meinung sein. Das Wissen (und zunächst das naturphilosophische) ist dem Menschen nicht erreichbar; er kann dasselbe nicht aus dem eigenen Geiste schöpfen, weil dies nur Gott und nicht dem Menschen zukommt; mortalis natura non capit scientiam nisi quae veniat extrinsecus; wir erkennen nicht die Ursachen der Dinge, wie mit Recht Sokrates und die Akademiker lehren. Auf blosses Meinen aber darf der Philosoph sich nicht beschränken, wie mit Recht die Stoiker lehren. Also führt nicht die Philosophie, sondern nur die Offenbarung zur Erkenntniss der Wahrheit. Die Dialektik ist unnütz (III, 13). In der Ethik differiren ebenso, wie in der Physik, die Ansichten der Philosophen. Um zu wählen, müssten wir schon weise sein, da wir doch von ihnen erst die Weisheit lernen sollten; zudem mahnt der skeptische Akademiker uns ab, irgend einer Schule zu glauben, wodurch er freilich auch den Glauben an seine eigene Richtung zerstört. Was also bleibt übrig, als die Zuflucht zu dem Geber der wahren Weisheit? Nach der Widerlegung der falschen Religion und Philosophie wendet sich Lactantius zur Darlegung der christlichen Lehre, indem er nachzuweisen sucht, Gott habe von Anfang an alles so geordnet, dass bei dem Herannahen des Weltendes (d. h. des Ablaufes der auf 6000 Jahre bestimmten Weltdauer) der Sohn Gottes habe auf die Erde herabsteigen und leiden müssen, um Gott einen Tempel zu bauen und die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Hauptsächlich auf die Zeugnisse der Propheten gründet er den Glauben an Christus als den Logos und Gottessohn (Inst. IV.). Vater und Sohn sind Ein Gott, weil ihr Geist und Wille eins ist; der Vater kann nicht ohne den Sohn wahrhaft verehrt werden (IV, 29). (Den heiligen Geist erkennt Lactantius nicht als dritte Person an, sondern nur als den Geist des Vaters und des Sohnes.) Der von Christus errichtete Gottestempel ist die katholische Kirche (Inst. IV, 30). Die Gerechtigkeit besteht in Frömmigkeit und Billigkeit; die Frömmigkeit ist die Quelle, die Billigkeit, die auf Anerkennung der wesentlichen Gleichheit der Menschen beruht, die Kraft und Wirksamkeit derselben (V, 14). Beides, der Ursprung und die Wirkung
66 der Gerechtigkeit, ist den Philosophen, da sie die wahre Religion nicht hatten, verborgen geblieben, den Christen aber durch Offenbarung kund geworden (V, 15). Die Tugend ist die Erfüllang des göttlichen Gesetzes oder der wahre Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der reinen Gesinnung und in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen besteht (Inst. VI). Nicht die Unterdrückung der Affecte, auch nicht ihre Mässigung, sondern ihr rechter Gebrauch gehört zur Tugend (VI, 16); auch Gott darf der Zorn nicht abgesprochen werden (de ira Dei). Die Gerechtigkeit ist von Gott mit dem Anschein der Thorheit umkleidet worden, um auf das Mysterium der wahren Religion hinzudeuten; sie würde in der That Thorheit sein, wenn nicht der Tugend der jenseitige Lohn vorbehalten wäre. Plato und Aristoteles hatten den löblichen Vorsatz, die Tugend zu vertheidigen; aber sie haben

ihr Ziel nicht erreichen können und ihre Bemühung blieb eitel und unnütz, weil sie die Heilslehre nicht kannten, die in der heiligen Schrift enthalten ist; sie hielten irrthümlicherweise dafür, die Tugend sei um ihrer selbst willen zu erstreben und trage ihren Lohn in sich selbst allein. Inst. V, 18: qui sacramentum hominis ignorant ideoque ad hanc vitam temporalem referunt omnia, quanta sit vis justitiae scire non possunt; nam et quum de virtute disputant quamvis intelligant aerumnis ac miseriis esse plenissimam, tamen expetendam ajunt sua causa; ejus enim praemia quae sunt aeterna et immortalia, nullo modo vident; sic rebus omnibus ad hanc praesentem vitam relatis virtutem plane ad stultitiam redigunt. Inst. V, 18: virtus et mercedem suam Deo judice accipiet et vivet ac semper vigebit; quae si tollas, nihil potest in vita hominum tam inutile, tam stultum videri esse quam virtus. Inst. VI, 9: nec aliter virtus quum per se dura sit, haberi pro bono potest, quam si acerbitatem suam maximo bono penset. Demgemäss folgert Lactantius aus der natürlichen Güte und Würde der Tugend die Unsterblichkeit der (nicht durch Zeugung, sondern durch göttliche Schöpfung entstehenden, de opif. Dei 19) Seele und den von Gott bestimmten jenseitigen Lohn (Inst. V, 18), ohne den sie unnütz sein würde. Die Welt ist um des Menschen, dieser um der Unsterblichkeit, diese um des ewigen Gottesdienstes willen. Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit will Lactantius zuvörderst auf die Zeugnisse der heiligen Schriften, dann aber auch auf glaubhafte Argumente gründen (Inst. VI, 1 ff.). Die Argumente, welche Plato von der Selbstbewegung und von der Intellectualität der Seele entnimmt, scheinen ihm nicht zuzureichen, da andere Autoritäten entgegenstehen (Inst. VII, 8). Die Seele kann körperlos existiren, da ja auch Gott körperlos ist; sie wird fortleben, da sie Gott, den Ewigen, erkennen und verehren kann; ohne die Unsterblichkeit hätte die Tugend nicht den Werth, der ihr doch zukommt und das Laster nicht die ihm gebührende Strafe (Inst. VII, 10 f.). Die auferstandenen Seelen werden von Gott mit Körpern umkleidet werden (VII, 23). Zuerst erstehen die Gerechten zu seligem Leben; erst in der zweiten Auferstehung werden auch die Ungerechten oder Ungläubigen, und zwar zu ewigen Qualen, wiedererweckt (VII, 26).

§ 15. Nachdem die christliche Religion im römischen Staate zur Anerkennung und Herrschaft gelangt war und die Fundamentaldogmen (auf dem Concil zu Nicaea 325 n. Chr.) kirchlich sanctionirt worden waren, wandte sich das christliche Denken theils der subtileren Durchbildung, theils der positiv-theologischen und der philosophisch-theologischen Begründung der nunmehr in den Grundzügen feststehenden Lehre zu. Die Kämpfe zwischen Häresie und Orthodoxie weckten die productive Kraft des Gedankens. Die theologisch-philosophische Speculation ward in der nächstfolgenden Zeit 67
zumeist von der Schule des Origenes gepflegt; der hervorragendste Vertreter derselben ist Gregor von Nyssa (331—394), der erste, der (nachdem Athanasius selbst hauptsächlich das christologische Dogma gegen Arianer und Sabellianer vertheidigt hatte) den ganzen Complex der orthodoxen Lehren aus der Vernunft, wiewohl unter durchgängiger Mitberücksichtigung der biblischen Sätze, zu begründen sucht. In der Form der Betrachtung folgt Gregor dem Origenes; den Inhalt seiner Lehre aber eignet er sich nur in so weit

an, als derselbe mit dem orthodoxen Dogma zusammenstimmt, bekämpft ausdrücklich Theoreme, wie das der Präexistenz der menschlichen Seele vor dem Leibe, und entfernt sich nur noch durch Hinneigung zu der Annahme einer endlichen Wiederbringung aller Dinge zur Gemeinschaft mit Gott von der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Besonders beschäftigt ihn das Problem der göttlichen Dreieinigkeit und das der Auferstehung des Menschen zum neuen Leben. Die Trinitätslehre betrachtet Gregor als die richtige Mitte zwischen dem jüdischen Monotheismus oder Monarchianismus und dem heidnischen Polytheismus. Die Frage, warum drei göttliche Personen nicht drei Götter, sondern Ein Gott seien, beantwortet er mittelst der Annahme, dass der Ausdruck Gott (θεός) das Wesen, welches Eines sei, und nicht die Person bezeichne; seine durch dieses Problem veranlassten Untersuchungen über das Verhältniss des Wesens zu den Individuen antecipiren in gewissem Betracht bereits den Scholasticismus des Mittelalters. Die menschliche Seele entsteht mit dem Leibe zugleich, sie ist überall in ihrem Leibe gegenwärtig; sie überdauert den Leib, hat dann für sich eine unräumliche Existenz, vermag aber aus der Gesammtheit der Materie die Theilchen, die ihrem Leibe angehört haben, wieder herauszufinden und sich anzueignen, so dass sie mit ihrem Leibe sich bei der Auferstehung wieder umkleiden wird. Auf die menschliche Freiheit bei der Aneignung des Heils legt Gregor grosses Gewicht; ohne diese Voraussetzung könne nicht die Ueberzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit bei der Annahme der Einen und Verwerfung der Anderen bestehen; Gott sah voraus, wie der Mensch sich entscheiden würde, und bestimmte hiernach sein Loos. Das sittlich Böse ist das einzige wirkliche Uebel; es selbst war nothwendig um der Freiheit willen, ohne welche der Mensch nicht wesentlich das Thier überragen würde. Auf Grund dieser Rechtfertigung der bestehenden Weltordnung weist Gregor den manichaeischen Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Princip zurück. Aus Gottes überschwenglicher Güte und aus der negativen Natur des Bösen
68 folgt die endliche Rettung aller Wesen; die Strafe dient zur Reinigung; für das Böse wird kein Ort mehr sein, wann aller Wille in Gott ist.

Die Werke des Gregor von Nyssa sind theilweise von L. Sifanus (Basil. 1562 und 1571) u. A., vollständiger von Morellus (Paris 1615) herausgegeben worden. Einzelne Werke haben Verschiedene, in neuerer Zeit namentlich Krabinger den Dialog über die Seele und Auferstehung, Lpz. 1837, edirt; eine Auswahl der bedeutendsten Schriften nebst deutscher Uebersetzung hat Oehler veröffentlicht (Bibliothek der Kirchenväter, I. Theil: Gregor von Nyssa, Bd. I–IV, Leipz. 1858–59); seinen Dialog über Seele und Auferstehung hat Herm. Schmidt in deutscher Bear-

beitung und mit kritischen Anmerkungen, Halle 1864, herausgegeben. Ueber ihn handeln namentlich Rupp (Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen, Leipz. 1834), Heyns (disp. de Greg. Nyss. Lugd. Bat. 1835), E. W. Möller (Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit Halis 1854), Stigler (die Psychologie des heiligen Gregorius von Nyssa, Regensburg 1857).

Aus der Schule des Origenes sind die bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen griechischer Väter hervorgegangen. Von ihm vererbte sich auf seine Schüler namentlich auch die Liebe zu Platonischen Studien, die sich in ihren Schriften durch zahlreiche Nachbildungen bekundet. Das mit der sich fixirenden Kirchenlehre nicht Uebereinstimmende oder Heterodoxe in der Lehre des Origenes ist von ihnen theils ausdrücklich bekämpft, theils stillschweigend beseitigt worden. Methodius von Tyrus (um 290, dessen erhaltene Schriften neuerdings Albert Jahn, Bern 1865, herausgegeben und mit reichhaltigen Nachweisungen der Platonischen Beziehungen ausgestattet hat; bei Migne, Patrol. cursus compl. bilden seine Werke den XVIII. Band der griechischen Väter) bekämpft, so sehr er im Uebrigen selbst platonisirt, doch die Lehren von der Präexistenz der Seelen, ihrem Fall und Herabsteigen in den Leib als einen Kerker, wie auch von der Ewigkeit der göttlichen Weltschöpfung. Er empfiehlt ein ascetisches Leben. Seine Darstellung ist reich an spielenden Analogien. In der späteren Zeit ragen hervor „die drei Lichter der Kirche von Kappadocien“: Basilius der Grosse von Caesarea (vgl. Alb. Jahn, Basilius Platonizans, Bern 1838, nebst Animadversiones, ebd. 1842) dessen Freund, der als Kanzelredner und Theolog berühmte Gregor von Nazianz, ein Schüler des Athanasius, und des Basilius Bruder, Gregor, Bischof von Nyssa. Diese alle zollten dem Origenes eine hohe Verehrung; Basilius und Gregor von Nazianz veranstalteten eine Anthologie aus seinen Schriften unter dem Titel *φιλοκαλία*. An hierarchischem Talent ist Basilius, auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie und Beredtsamkeit Gregor von Nazianz unter ihnen der ausgezeichnetste; für die philosophische Begründung des Dogmas aber hat Gregor von Nyssa die grösste Bedeutung, wesshalb hier diesem und nur diesem eine ausführlichere Darstellung zu widmen ist. Auch Hilarius von Poitiers (über den jetzt eine ausführliche Monographie von Reinkens, Breslau 1865, vorliegt), der Kämpe des Athanasianismus im Abendlande um die Mitte des vierten Jahrhunderts, ist vielmehr für die Kirchengeschichte, als für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung.

Zugleich mit der volleren Orthodoxie im objectiven Gehalt der aufgestellten Lehren findet sich in dieser Zeit des zur politischen Herrschaft gelangten und durch Concilienbeschlüsse dogmatisch fixirten Christenthums bereits eine geringere Festigkeit oder doch mindestens eine geringere Unmittelbarkeit der subjectiven Ueberzeugung von eben diesen Lehren; charakteristisch für dieses Verhältniss ist die Aeusserung, die Gregor von Nyssa in dem „Gespräch mit seiner Schwester Macrina über die Auferstehung“ sich beilegt und freilich als eine etwas unbesonnene und kecke bezeichnet, die aber früheren Kirchenlehrern überhaupt unmöglich gewesen wäre, die Worte der heiligen Schrift glichen Befehlen, durch welche wir zu eine ewige Fortdauer der Seele zu glauben gezwungen würden; nicht durch einen Vernunftbeweis sei uns diese Lehre zur Ueberzeugung geworden, sondern sclavisch scheine unser Geist aus Furcht das Gebotene anzunehmen, nicht freiwillig aus innerem Triebe den Aussprüchen beizustimmen (III, p. 183 C. ed. Morell.). Diese Aeusserung wird zwar getadelt; aber es wird doch ihr gegenüber nicht etwa die verringerte Kraft eines auf dem Zeugniss des göttlichen Geistes an den menschlichen Geist ruhenden, durch Bibel und Predigt unmittelbar erweckten Glaubens neu ange-

regt und befestigt, sondern in der That die Forderung erfüllt, Vernunftbeweise zu geben, und zwar nicht, um einen ohnedies bereits festen und seiner selbst gewissen Glauben zur Erkenntniss zu erheben und durch Erkenntniss fortzubilden, sondern um den wenigstens momentan wankenden Glauben zu stützen und die mangelnde Ueberzeugung herzustellen. In die Deductionen greift stellenweise die Berufung auf Sätze der Schrift mit ein (die freilich nach der Weise der Alexandriner mit einer nur durch Glaubensregel und Dogma eingeschränkten Willkür allegorisch gedeutet werden, so unbedingt auch Gregor nach seiner ausdrücklichen Erklärung III, 20
69 der Schrift sich unterwerfen will); aber die unmittelbare Einheit der theologischen und philosophischen Betrachtung ist geschwunden; Gregor von Nyssa ist der erste bedeutendere Repräsentant der Sonderung beider geistigen Mächte in dem oben bezeichneten Sinne. Spätere (wie namentlich bereits Augustin) kehrten zwar zu der von Clemens ausgesprochenen Ordnung eines auf dem Glauben ruhenden Denkens zurück, jedoch nicht in dem Sinne einer blossen Wiederherstellung der früheren Form; seit der kirchlichen Fixirung bleibt die unmittelbare Einheit zwischen Begründung und Gestaltung des Dogmas aufgehoben, und das neue Verhältniss des der rationellen Vermittelung gegebener Dogmen dienenden Denkens beginnt bereits in der nachfolgenden Periode. Die (christliche) Philosophie wird schon von jetzt an bei den Fundamentaldogmen, was sie im Mittelalter bei den sämmtlichen Dogmen (mit wenigen Ausnahmen) ist, die Dienerin der (nicht mehr mit ihr identischen) Theologie. Doch ist die Grenzlinie keine durchaus feste; in manchen Beziehungen bekundet sich der Charakter der früheren Periode noch in der folgenden und andererseits der der folgenden bereits in der früheren. Der Gegensatz zeigt sich im vollsten Maasse bei einem Vergleich der beiden ersten christlichen Jahrhunderte, insbesondere der apostolischen und der gnostischen Periode, mit der Culmination der Hierarchie und Scholastik im Mittelalter; derselbe relativirt sich zu einem Unterschiede des Mehr oder Minder in Bezug auf die in der Mitte liegenden Erscheinungen.

In systematischem Zusammenhang entwickelt Gregor von Nyssa die christliche Lehre in dem *λόγος κατηχητικός*. Den Glauben an Gott gründet er auf die kunstvolle und weise Weltordnung, den an die Einheit Gottes auf die Vollkommenheit, die Gott in Rücksicht auf Macht, Güte, Weisheit, Ewigkeit, überhaupt in Rücksicht auf jegliche Eigenschaft zukommen müsse, durch Zersplitterung in eine Mehrheit von Göttern aber aufgehoben werde. Doch muss man dem Irrthum des Polytheismus, um nicht bei der Bekämpfung der Hellenen unvermerkt in das Judenthum zu verfallen, mit einer künstlichen Auseinanderhaltung begegnen, da auch die christliche Lehre einen Unterschied der Hypostasen in der Einheit der Natur Gottes anerkennt. Gott hat einen Logos, denn er kann nicht ohne Vernunft sein. Dieser Logos aber kann nicht eine blosse Eigenschaft Gottes sein, sondern muss als eine zweite Person gedacht werden. Zu dieser erhabneren Auffassung des göttlichen Logos führt die Erwägung, dass in dem Maasse, wie Gott grösser ist, als wir, auch alle seine Prädicate höher, als die gleichnamigen bei uns, sein müssen. Unser Logos ist ein beschränkter; unsere Rede hat nur ein vorübergehendes Bestehen; der Bestand (*ὑπόστασις*) des göttlichen Logos aber muss ein unaufhebbarer und ewiger sein und demgemäss nothwendig auch ein lebendiger, da das Vernünftige nicht nach Art der Steine leblos und unbeseelt gedacht werden kann, und zwar muss das Leben des göttlichen Wortes *αὐτοζωή*, nicht blosse *ζωῆς μετουσία* sein, weil sonst seine Einfachheit aufgehoben würde. Nun aber giebt es nichts Lebendiges, was ohne Willen wäre; also hat der göttliche Logos auch Willenskraft (*προαιρετικὴν δύναμιν*). Eben so gross, wie der Wille, muss auch die Macht des göttlichen Logos sein, da eine Vermischung von Macht mit Ohnmacht seine Einfachheit aufheben würde; sein Wille

muss als göttlich auch gut und wirksam sein; aus dem Können und Wollen des
Guten aber folgt die Verwirklichung, also die Hervorbringung der weise und kunstvoll eingerichteten Welt. Da nun aber doch auch wiederum gewissermaassen der
Begriff des Wortes zu den relativen (*πρός τι*) gehört, indem das Wort in nothwendiger Beziehung auf den, der es spricht, zu denken ist, so muss mit dem Worte
zugleich der Vater des Wortes anerkannt werden: *οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος, μή τινος ὢν
λόγος.* So vermeidet das Geheimniss unseres Glaubens gleich sehr die Widersinnigkeit (*ἀτοπία*) der Beschränkung auf den jüdischen Monotheismus, der das Wort nicht
als ein lebendiges und wirksames und schaffendes gelten lässt, und die des helle- 70
nischen Polytheismus, da wir die Gleichheit der Natur des Wortes und des Vaters
des Wortes anerkennen; denn mag Jemand die Güte oder die Macht oder die Weisheit oder die Ewigkeit oder die Freiheit vom Bösen, vom Tod und Untergang oder
die allseitige Vollkommenheit als Merkmal des Vaters aufstellen, so wird er mit
den gleichen Merkmalen auch den Logos ausgestattet finden, der aus dem Vater
seinen Bestand hat (*λόγ. κατηχ.* prolog. und cap. 1). In gleicher Weise sucht Gregor,
ausgehend von dem Athem in uns, der freilich nur der Zug der Luft, eines uns
fremdartigen Gegenstandes sei, die Gemeinschaft des göttlichen Geistes mit Gottes
Wesen und die Selbstständigkeit seiner Existenz darzuthun (ebend. cap. 2) und meint
dann in dieser Lehre die richtige Mitte zwischen Judenthum und Heidenthum zu finden: aus der jüdischen Annahme werde die Einheit der Natur (*ἡ τῆς
φύσεως ἑνότης*), aus dem Hellenismus aber die Sonderung nach Hypostasen (*ἡ κατὰ
τὰς ὑποστάσεις διάκρισις*) gewahrt (ebend. cap. 3). (Dass freilich die gleiche Argumentation, die zuletzt doch nur auf dem Doppelsinn von *ὑπόστασις*: a) wirkliches
Bestehen, b) individuell selbstständiges, nicht attributives Bestehen, beruht, auf jede
der göttlichen Eigenschaften bezogen und somit der volle Polytheismus wiederhergestellt werden könnte, lässt Gregor unbemerkt.) Eine Reihe von Schwierigkeiten,
in welche diese Betrachtungsweise hineinführt, erörtert Gregor in eigenen Abhandlungen: „über Vater, Sohn und heiligen Geist“, „über die heilige Dreieinigkeit“, „über den Tritheismus“, „an die Hellenen aus den allgemeinen Vernunftbestimmungen“. In der letztgenannten Schrift sagt er: wenn der Name Gott die Person
bedeutete, so würden wir, indem wir von drei Personen sprechen, nothwendig auch
von drei Göttern sprechen; wenn aber der Name Gott das Wesen bezeichnet, so
nehmen wir nur Einen Gott an, indem wir bekennen, dass das Wesen der heiligen
Trias nur eines sei. In der That aber geht der Name Gott auf das Wesen. Ginge
derselbe auf die Person, so würde nur Eine der drei Personen Gott genannt werden, so
wie nur Eine Vater genannt wird. Wollte man aber sagen: wir nennen doch Petrus
und Paulus und Barnabas drei Menschen und nicht Einen Menschen, wie es sein
müsste, wenn Mensch das allgemeine Wesen und nicht vielmehr das individuelle
Dasein (*τὴν μερικὴν* oder, was Gregor als den genaueren Ausdruck bezeichnet,
ἰδικὴν οὐσίαν) bedeutete, so dass nach dieser Analogie, gleich wie das Wort
Mensch, auch das Wort Gott auf die Einzelpersönlichkeit bezogen werden sollte,
also allerdings von drei Göttern geredet werden müsste, so gesteht Gregor zwar die
Analogie zu, wendet sie aber im entgegengesetzten Sinne an, indem er behauptet,
das Wort Mensch werde, wie alle ähnlichen, nur missbräuchlich auf die Individuen
bezogen, und zwar in Folge des zufälligen Umstandes, dass sich das gleiche Wesen
nicht immer in denselben Individuen wahrnehmen lasse (freilich eine missliche Auskunft, da der Plural gerade nur die Vielheit von Individuen gleichen Wesens bezeichnen kann, indem an die Voraussetzung der Identität des Begriffs und Wesens
die Möglichkeit der Zählung gebunden ist; wenn Gregor sagt a. a. O. p. 85 C, D:
*ἔστι δὲ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ
τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύναται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι*

καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως, so ist die Verwechselung des abstracten Begriffs, welcher freilich nicht den Plural zulässt, und des concreten Begriffs, der denselben fordert, unverkennbar, wie denn auch Gregor mitunter geradezu das Abstractum einsetzt, indem er p. 86 A von der heiligen Schrift sagt: φυλάττουσα ταυτότητα θεότητος ἐν ἰδιότητι ὑποστάσεων). Wohl nicht ohne ein Gefühl der Mängel seiner Argumentationen gesteht Gregor, der Mensch könne durch scharfe Betrachtung der Tiefen des Geheimnisses nur eine mässige Einsicht gemäss der unaussprechlichen Natur desselben (κατὰ τὸ ἀπόρρητον μετρίαν τινὰ κατανόησιν) erlangen (λόγ. κατηχ. cap. 3 init.).

71 Gott hat die Welt durch seine Vernunft und Weisheit erschaffen, denn er kann dabei nicht unvernünftig verfahren sein; seine Vernunft und Weisheit aber ist nach dem Obigen nicht wie ein gesprochenes Wort oder wie der Besitz eines Wissens zu denken, sondern als eine substanziell existirende, persönliche und willenskräftige Macht. Durch diese zweite göttliche Hypostase ist, wenn die ganze Welt, dann gewiss auch der Mensch erschaffen worden, aber nicht nach irgend einer Nothwendigkeit, sondern aus überschwenglicher Liebe (ἀγάπης περιουσίᾳ), damit es ein Wesen gebe, das der göttlichen Güter theilhaftig werde. Sollte der Mensch für diese Güter empfänglich sein, so musste ein gottverwandtes Element seiner Natur beigemischt werden, wozu namentlich auch die Theilhaftigkeit an der göttlichen Ewigkeit, also die Unsterblichkeit gehört. So ist denn auch der Mensch nach dem Bilde Gottes und im Besitz aller jener Güter erschaffen worden. Er durfte demgemäss nicht die Gnadengabe der Freiheit, der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung entbehren, das Theilhaben an den Gütern musste ein Kampfpreis der Tugend sein. Durch die Freiheit konnte er sich zum Bösen entschliessen, das nicht in dem göttlichen Willen seinen Ursprung haben kann, weil es dann keinem Tadel unterliegen würde, sondern nur in unserm Innern entspringt als Abweichung von dem Guten, gleich wie die Finsterniss Privation (στέρησις) des Lichtes, oder die Blindheit Privation der Sehkraft ist. Der Gegensatz zwischen Tugend und Schlechtigkeit darf nicht so gefasst werden, als ob sie zwei selbstständige Existenzen wären, sondern wie dem Seienden das Nichtseiende entgegengesetzt wird nicht als eine zweite Existenz, sondern als Nichtexistenz gegenüber der Existenz, auf dieselbe Weise steht auch die Schlechtigkeit der Tugend entgegen, nicht als etwas an und für sich Seiendes, sondern als Abwesenheit des Bessern. Da nun alles Geschaffene der Veränderung unterworfen ist, so konnte es geschehen, dass zunächst einer der geschaffenen Geister, nämlich der, welcher mit der Aufsicht über die Erde betraut war, vom Guten sein Auge abwandte und neidisch ward, und seine durch Neid entstandene Hinneigung zur Schlechtigkeit bahnte dann in natürlicher Folge allem anderen Bösen den Weg. Er verführte die ersten Menschen zu der Thorheit der Abkehr vom Guten, indem er die von Gott gesetzte Harmonie ihrer Sinnlichkeit mit ihrer Geistigkeit störte und ihrem Willen hinterlistig die Bosheit zumischte (λόγ. κατ. c. 5 und 6). Gott wusste, was geschehen werde und hinderte es nicht, um nicht die Freiheit aufzuheben; er hat aber auch nicht um jener Voraussicht willen den Menschen ungeschaffen gelassen, denn besser als das Nichtschaffen, war die Zurückführung der Sünder auf dem Wege der durch sinnliches Leid angeregten Reue zur ursprünglichen Gnade. Die Aufrichtung des Gefallenen geziemte dem Geber des Lebens, dem Gotte, der Gottes Weisheit und Kraft ist; er ist zu eben diesem Zwecke Mensch geworden (a. a. O. c. 7—8; 14 ff.). Die Menschwerdung war seiner nicht unwürdig; denn nur das Böse schändet (a. a. O. c. 9). Der Einwurf, das Endliche könne nicht das Unendliche umfassen, also die menschliche Natur nicht die göttliche in sich aufnehmen, beruht auf der falschen Voraussetzung, als ob die Fleischwerdung des Wortes bedeuten solle, dass die Unendlichkeit Gottes in den Schranken des Fleisches wie in einem Gefäss umfasst werde; die göttliche Natur ist mit der

menschlichen vielmehr so verbunden zu denken, wie mit dem Brennstoff die Flamme,
die über diesen Stoff hinaus reicht, wie denn auch schon unsere Seele die Grenzen
unseres Leibes überschreitet und vermöge der Bewegungen des Gedankens frei durch
die ganze Schöpfung sich ausbreitet (a. a. O. c. 10). Uebrigens überschreitet die
Art und Weise der Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen unsere
Fassungskraft, obschon wir an dem Factum der in Jesu geschehenen Verbindung
um der von ihm vollzogenen Wunderwerke willen nicht zweifeln dürfen; gerade das
Uebernatürliche der Wunder zeugt für den göttlichen Ursprung (cap. 11 ff.). Nach-
dem wir uns selbst freiwillig dem Bösen verkauft hatten, musste von dem, welcher 72
aus Güte uns wieder in Freiheit setzen wollte, nicht der Weg ungesetzmässiger
Gewalt, sondern der Weg der Gerechtigkeit für diese Erlösung ausfindig gemacht,
also ein Lösegeld gezahlt werden, welches grösser war, als der Werth des Loszu-
kaufenden; darum gab der Sohn Gottes sich für uns in den Tod. Um seiner Güte
willen wollte er retten, um seiner Gerechtigkeit willen unternahm er die Erlösung
der Geknechteten auf dem Wege des Tausches; für seine Macht ist die Mensch-
werdung ein grösserer Beweiss, als es das Beharren in seiner Herrlichkeit sein
würde; auch mit seiner Weisheit, Ewigkeit und Allgegenwart stimmt dieselbe zu-
sammen (c. 22 ff.). In der Verhüllung der Gottheit unter der menschlichen Natur
liegt zwar eine gewisse Täuschung des Bösen; aber für diesen als Betrüger war es
eine gerechte Wiedervergeltung, betrogen zu werden; der Widersacher selbst muss
schliesslich das Geschehene gerecht und heilbringend finden, wenn er endlich auch
seinerseits geläutert sein wird und dann als ein Geheilter die Wohlthat empfindet
(cap. 26). Erst musste die Entartung auf ihren Gipfel gelangt sein, ehe die Heilung
eintreten konnte (c. 29). Dass aber nicht die Gnade durch den Glauben an alle
Menschen gekommen ist, liegt nicht an Gott, der die Berufung an Alle hat ergehen
lassen, sondern an unserer Freiheit; wollte Gott durch Gewalt das Widerstreben
brechen, so würde mit dem freien Willen die Tugend und Löblichkeit des mensch-
lichen Verhaltens aufgehoben und der Mensch auf die Stufe des unvernünftigen
Thieres herabgedrückt werden (c. 30 f.). Gregor sucht ferner das Gotteswürdige
des Todes am Kreuze darzuthun (c. 32). Darnach zeigt er das Heilbringende des
Gebets und der christlichen Sacramente auf (c. 33—37). Wesentlich ist für die
Wiedergeburt der Glaube, dass der Sohn und Geist nicht geschaffene Wesen, son-
dern gleicher Natur mit Gott dem Vater seien; denn wer auf Geschaffenes sein
Heil stellen wollte, würde sich einer unvollkommenen und selbst ihres Heilandes
bedürftigen Natur anheimgeben (c. 38 f.; vgl. die Abh. vom Vater, Sohn und heil.
Geist p. 38 D: die, welche den Sohn für erschaffen halten, müssen einen Erschaffenen
anbeten, was götzendienerisch ist, oder ihn nicht anbeten, was unchristlich und
jüdisch ist). Nur der ist in Wahrheit Gottes Kind geworden, der die Wiedergeburt
durch freiwilliges Abthun aller Laster bekundet (c. 40).

Eine Reihe anthropologischer Betrachtungen enthält die Schrift „von der
Erschaffung des Menschen“. Biblische Sätze werden mit Aristotelischen und Plato-
nischen Gedanken und mit teleologischer Physiologie combinirt. Die Möglichkeit
der Erschaffung der Materie durch den göttlichen Geist beruht darauf, dass dieselbe
nur die Einheit von Qualitäten ist, welche an sich immateriell sind (cap. 23 f.).
Der Mensch ist herrlicher, als die übrige Welt (c. 3). Sein Geist durchdringt
seinen ganzen Leib, nicht bloss einen einzelnen Theil (c. 12 ff.). Er ist zugleich
mit dem Leibe geworden, weder vor, noch nach ihm (c. 28). Die Seele wird sich
einst mit ihrem Leibe wieder vereinigen und durch Strafe gereinigt zum Guten
zurückkehren (c. 21). Die Eschatologie behandelt Gregor speciell in dem „Ge-
spräch über Seele und Auferstehung“. Der Glaube an die Fortdauer nach dem
Tode wird für eine Bedingung der Tugend erklärt, da auf die Fortdauer der Vorzug

der Tugend vor der Lust sich gründe (p. 184 A). Aber es wird nicht (wie von Lactantius) unmittelbar auf dieses Verhältniss ein („moralisches") Argument für die Unsterblichkeit gebaut, sondern eine theoretische Argumentation für erforderlich gehalten. Dem Einwurf, der von der Voraussetzung einer materiellen Natur der Seele, wie alles Wirklichen, entnommen ist, wird entgegengehalten, dass derselbe den Atheismus involvire, der sich doch durch die weise Weltordnung widerlege; die Geistigkeit Gottes aber, die nicht geleugnet werden könne, beweise die Möglich-
73 keit immaterieller Existenz überhaupt (p. 184 B ff.). Auf die Wirklichkeit einer immateriellen Seele lässt sich ebenso aus den Erscheinungen in dem menschlichen Mikrokosmos schliessen, wie auf die Wirklichkeit Gottes aus den Erscheinungen in der gesammten Welt (p. 188 B ff.). Die Seele wird von Gregor definirt als ein geschaffenes, lebendes, denkendes und, so lange es mit den Sinneswerkzeugen begabt sei, auch sinnlich wahrnehmendes Wesen (p. 189 C). Die denkende Kraft wohnt nicht der Materie inne, weil sonst die Materie überhaupt sich damit begabt zeigen, z. B. die Stoffe sich durch sich selbst zum Kunstwerk zusammenfügen müssten (p. 192 B ff.). In der substanziellen, nicht an die Materie gebundenen Existenz kommt unsere Seele mit der Gottheit überein; doch ist sie nicht mit dieser identisch, sondern ihr nur ähnlich, wie das Abbild dem Urbilde (p. 196 A). Als *ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος φύσις* vermag die Seele auch nach der Auflösung des leiblichen *σύγκριμα* zu beharren (p. 197 C); sie begleitet aber gemäss der Eigenthümlichkeit ihrer gestalt- und körperlosen Natur die Elemente ihres Leibes auch nach deren Trennung von einander, gleichsam als Wächterin über ihr Eigenthum, und kann demgemäss bei der Auferstehung sich wiederum mit ihrem Leibe umkleiden (p. 198 B ff.; vgl. p. 213 A ff.). Zorn und Begierde gehören nicht zum Wesen der Seele, sondern sind nur Zustände derselben (*πάθη τῆς φύσεως καὶ οὐκ οὐσία*), sie sind uns nicht ursprünglich eigen und wir können und sollen uns wiederum derselben entäussern (p. 199 C ff.) oder vielmehr uns ihrer, so lange sie uns als etwas, dass uns mit den Thieren gemeinsam ist, anhaften, zum Guten bedienen (p. 204 C ff.). Der Hades, in den die Seele nach der Abtrennung vom Sinnlichen geht, ist nicht ein bestimmter Ort, sondern das Unsichtbare (*τὸ ἀφανές τε καὶ ἀειδές*, p. 210 A, cf. Plat. Phaedon p. 80 D); die biblischen Ausdrücke, die auf das Unterirdische gehen, will Gregor nicht im eigentlichen Sinne nehmen und auf den Ort beziehen, sondern allegorisch verstehen, ohne übrigens die Anhänger der entgegengesetzten Auffassung bekämpfen zu wollen, da in der Hauptsache, der Anerkennung des Fortbestehens, Uebereinstimmung stattfinde (p. 211 A ff.). Gott verhängt über die Sünder in der Ewigkeit heftige und langdauernde Schmerzen, nicht aus Hass, auch nicht um der Strafe selbst willen, sondern zur Besserung, die nicht ohne schmerzhaftes Ausziehen des Unreinen aus der Seele erfolgen kann (p. 226 B ff.); die Grösse der Schlechtigkeit in einem Jeden ist nothwendigerweise auch das Maass der Schmerzen (227 B): wenn die Reinigung ganz vollzogen ist, so tritt das Bessere wieder hervor, Unvergänglichkeit, Leben, Ehre, Gnade, Ruhm, Kraft, überhaupt alles, was der menschlichen Natur als dem Ebenbilde Gottes zukommt (p. 260 B). In diesem Sinne ist die *ἀνάστασις* Wiedereintritt in den ursprünglichen Zustand, wie Gregor sie öfters definirt (*ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις*, p. 252 B u. ö.).

Die Lehre von der schliesslichen Wiedervereinigung aller Dinge mit Gott wurzelt zu fest in der Ansicht des Gregor von der negativen Natur und beschränkten Macht des Bösen und von der obwaltenden Güte des nur zum Zweck der Besserung strafenden Gottes, als dass die Stellen in seinen Schriften, welche diese Lehre enthalten, für Interpolationen gehalten werden könnten, wofür nach dem Berichte des Photius (Bibl. cod. 233) der Patriarch Germanus von Constantinopel (um 700) dieselben

ausgab; offenbar bestimmte den Patriarchen das apologetische Interesse, die Orthodoxie Gregors zu retten. Doch lässt sich nicht leugnen, dass die Freiheitslehre des Gregor, welche eine jede Nöthigung des Willens zum Guten ausschliesst, mit der Annahme der Nothwendigkeit der Rückkehr einer jeden Seele zum Guten nicht wohl zusammenstimmt; man vermisst den Versuch einer Ausgleichung des wenigstens anscheinenden Widerspruchs.

Ohne Zweifel überragt Augustin den Gregor an Genialität; nichts destoweniger 74
behauptet auch die Origenistisch-Gregor'sche Lehrweise gegenüber der Augustinischen von Seiten des Gedankens und der Gesinnung ihre eigenthümlichen, dem lateinischen Kirchenvater unerreicht gebliebenen Vorzüge.

§ 16. In Augustin culminirt die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit. Aurelius Augustinus, geb. am 13. Nov. 354 zu Thagaste in Numidien, gest. den 28. August 430 als Bischof zu Hippo regius, der Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter, die auch ihn zum Christenthum erzog, dann dem Manichaeismus ergeben, durch classische Studien zum Rhetor gebildet, wurde nach einer skeptischen Uebergangsperiode, durch platonische und neuplatonische Speculation vorbereitet, von Ambrosius für das katholische Christenthum gewonnen, in dessen Dienst er nunmehr als Vertheidiger und Fortbildner der Lehre, wie auch praktisch als Priester und Bischof wirkte. Dem Skepticismus der Akademiker setzt Augustin entgegen, der Mensch bedürfe der Wahrheitserkenntniss zur Glückseligkeit, blosses Forschen und Zweifeln genüge nicht; das gegen jeden Zweifel durchaus gesicherte Fundament aller Erkenntniss findet er in dem Bewusstsein von unserm Empfinden, Fühlen, Wollen, Denken, überhaupt von den psychischen Processen; aus dem unleugbaren Gegebensein irgend welcher Wahrheit schliesst er auf Gott als die Wahrheit an sich; die Ueberzeugung von der Existenz der Körperwelt aber ist ihm nur ein nicht abzuweisender Glaube. Die heidnische Religion und Philosophie bekämpfend, vertheidigt Augustin die specifisch-christlichen Lehren und Institutionen, und vertritt insbesondere gegen die Neuplatoniker, die er unter allen alten Philosophen am höchsten schätzt, die christlichen Sätze, dass nur in Christo das Heil sei, dass ausser dem dreieinigen Gotte keinem andern Wesen göttliche Verehrung gebühre, da derselbe alle Dinge selbst geschaffen und nicht untergeordnete Wesen, Götter, Dämonen oder Engel mit der Schöpfung der Körperwelt beauftragt habe; dass die Seele mit ihrem Leibe wieder auferstehen und zur ewigen Seligkeit oder Verdammniss gelangen, aber nicht immer wieder von neuem in das irdische Leben eingehen werde, dass sie auch nicht vor ihrem Leibe existirt habe und in denselben als einen Kerker gekommen, sondern mit demselben zu-

gleich entstanden sei; dass die Welt geworden und vergänglich und nur Gott und die Seelen der Engel und Menschen ewig seien. Gegen den Dualismus der Manichäer, die das Gute und das Böse als gleich ursprünglich ansahen und einen Theil der göttlichen Substanz in die Region des Bösen eingehen liessen, um dasselbe zu bekämpfen und zu besiegen, vertheidigt Augustinus den Monismus
75 des guten Princips, des rein geistigen Gottes, erklärt das Böse für eine blosse Negation oder Privation und sucht die Uebel in der Welt aus der Endlichkeit der weltlichen Dinge und der Stufenfolge in denselben als nothwendig und dem Schöpfungsgedanken nicht widerstreitend zu erweisen; auch hält er gegen den Manichaeismus (und überhaupt gegen den Gnosticismus) an der katholischen Lehre von der wesentlichen Harmonie des alten und neuen Testamentes fest. Gegen die Donatisten vertheidigt Augustin die Einheit der Kirche. Gegen Pelagius und die Pelagianer behauptet er die Nichtbedingtheit der göttlichen Gnade durch menschliche Würdigkeit, die absolute Prädestination, die aus der durch den Ungehorsam Adams, in dem potentiell die gesammte Menschheit war, in Verderbniss und Sünde versunkenen Masse nach freiem Ermessen Einzelne zur Bekundung der Gnade dem Glauben und Heil zuführe, die Mehrzahl aber zur Bekundung der Gerechtigkeit der ewigen Verdammniss anheimfallen lasse.

Die Werke Augustin's sind namentlich Basil. 1506, dann von Erasmus (Bas. 1528—29 und 1569), von den Lovanienses theologi (Antw. 1577), von den Benedictinern der Mauriner Congregation (Paris 1679-1700, ed. nov. Antv. 1700-1703), in neuerer Zeit wiederum zu Paris (1835—40) herausgegeben worden. Von den zahlreichen Schriften Augustins sind besonders häufig die Confessiones (ed. stereotyp. Leipz. 1837) und de civitate Dei (Lips. 1825, Colon. 1850, Lips. 1863) einzeln edirt worden; durch kritische Genauigkeit ausgezeichnet ist Krabinger's Ausgabe des Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate (Tub. 1861). Vgl. Busch, librorum Augustini recensus, Dorp. 1826. In Migne's Patr. bilden Augustins Werke die Bände XXXII—XLVII. der lateinischen Väter.

Die Biographie des Augustinus von seinem jüngeren Freunde Possidius findet sich bei den meisten Ausgaben der Werke Augustins, sie ergänzt Augustins eigene Confessiones. Von den zahlreichen neueren Schriften über Augustin sind die umfassendsten: G. F. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Hamburg 1821—33, Kloth, der heilige Kirchenlehrer Augustinus, Aachen 1840; C. Bindemann, der heilige Augustinus, Bd. I, Berl. 1844; Bd. II, Leipz. 1855 (das Werk ist noch unvollendet); mit grosser Ausführlichkeit handelt namentlich Friedr. Böhringer in seiner Geschichte der Kirche Christi (I, 3, Zürich 1845, S. 99—774) von Augustin, auch Neander in seiner Kirchengeschichte (II, 1, 2, S. 671 ff.). Ueber Augustins Lehre von der Zeit handelt Fortlage (Heidelberg 1836), über seine Psychologie Gangauf (Augsburg 1852) und Ferraz (Paris 1863), über seine Logik Prantl (Gesch. der Logik im Abendlande I, Leipzig 1855, S. 665—672), über seine Erkenntnisslehre Jac. Merten (über die Bedeutung der Erkenntnisslehre

des heiligen Augustinus und des heiligen Thomas von Aquino, Trier 1865), über seine Lehre von der Selbsterkenntniss E. Melzer (Aug. atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant, diss. inaug., Bonnae 1860), über seine Lehre von der Sünde und Gnade im Verhältniss zu der des Paulus und zu der der Reformatoren handelt Zeller (in: theol. Jahrb. Tüb. 1854, S. 295 ff.), über seine Lehre vom Wunder Friedr. Nitzsch, Berlin 1865. Unter den neueren französischen Schriften über Augustin ist die umfassendste: F. Nourrisson, la philosophie de St. Augustin, Paris 1865.

Augustin's Vater Patricius blieb bis kurz vor seinem Tode ein Heide, seine Mutter Monica war eine Christin und übte einen tiefgehenden Einfluss auf den Sohn. Zu Thagaste, Madaura und Carthago gebildet, trat er zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Carthago und Rom und von 384—386 in Mailand als Lehrer der Beredtsamkeit auf; doch fesselten stets zumeist die theologischen Probleme sein Interesse. Der Hortensius des Cicero weckte in dem sinnlicher Lust ergebenen Jüngling Liebe zu philosophischer Forschung. In die biblischen Schriften vermochte er damals von Seiten der Form und des Inhalts sich nicht zu finden. Auf die Frage nach dem 76
Ursprung des Uebels schien ihm der manichäische Dualismus die befriedigendste Antwort zu geben; auch schien ihm derselbe, indem er das alte Testament als dem neuen widersprechend verwarf, richtiger zu urtheilen, als die katholische Kirche, welche die durchgängige Harmonie aller biblischen Schriften voraussetzte. Allmählich aber machten ihn Widersprüche der manichäischen Doctrin in sich und mit astronomischen Thatsachen auch an dieser irre, und er wandte sich nun mehr und mehr dem Skepticismus der Akademiker zu, bis ihn (im Jahr 386) die Lectüre einiger Schriften von (Plato und) Neuplatonikern (in der Uebersetzung des Victorinus) dem Dogmatismus näher brachte und die Predigten des Bischofs Ambrosius zu Mailand, die er anfänglich nur um der rhetorischen Form willen besucht hatte, der Kirche wieder zuführten. Die allegorische Deutung des alten Testamentes hob die anscheinenden Widersprüche gegen das neue auf und entfernte aus der Gottesvorstellung den Anthropomorphismus, an dem Augustin Anstoss genommen hatte; der Gedanke der Harmonie des gottgeschaffenen Universums in allen seinen Stufen erhob ihn über den Dualismus. Augustin empfing von Ambrosius die Taufe zu Ostern 387. Er kehrte bald hernach nach Africa zurück, ward 391 Priester zu Hippo regius und 395 ebendaselbst zur bischöflichen Würde erhoben (zunächst als Mitbischof des Valerius, der bald hernach starb). Er bekämpfte unermüdlich Manichäer, Donatisten und Pelagianer und wirkte für die Befestigung und Ausbreitung des katholischen Glaubens, immer mehr von der Religionsphilosophie zu positiver Dogmatik fortgehend, bis zu seinem Lebensende am 28. August 430.

Die früheste Schrift des Augustinus, die er noch in seiner manichäischen Periode als Rhetor verfasste, nämlich de pulchro et apto, ist verloren gegangen. Von den erhaltenen Schriften ist die früheste die gegen die akademische Skepsis gerichtete (contra Academicos), die er noch vor seiner Taufe während seines Aufenthaltes zu Cassiciacum bei Mailand im Herbst 386 verfasste; er schrieb ebendaselbst die Abhandlungen de beata vita und de ordine und die Soliloquia, und nach seiner Rückkehr nach Mailand, auch noch vor der Taufe, die Abhandlung de immortalitate animae, welche eine skizzirte Fortsetzung der Soliloquien ist, wie auch ein Buch über die Grammatik, und begann Abhandlungen über die Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik und Philosophie. Doch ist die Echtheit der in seinen Werken enthaltenen Schriften über die Grammatik und über die Principien der Dialektik und Rhetorik bezweifelt worden; nach Prantls Nachweis sind die Principia dialectices wohl für echt zu halten, wogegen die beigefügte Abhandlung über die zehn

Kategorien entschieden unecht ist; vielleicht liegt in derselben (wie Prantl vermuthet) eine Ueberarbeitung der Paraphrase des Themistius zu den Kategorien vor. An die Schrift über die Unsterblichkeit schliesst sich die auf der Rückreise von Mailand nach Africa während des Aufenthalts in Rom verfasste Schrift über die Grösse der Seele an; dieser folgten die gegen die manichäische Lösung der Frage nach dem Ursprung des Bösen gerichteten drei Bücher vom freien Willen, deren zwei letzte er erst in Africa schrieb, und die ebenfalls in Rom begonnenen Schriften von den Sitten der katholischen Kirche und von den Sitten der Manichäer; in Thagaste, wohin er 388 zurückkehrte, verfasste er u. A. die Bücher über die Musik, die Schrift de genesi contra Manichaeos, die eine allegorische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte ist, und das Buch de vera religione, dass er schon in Cassiciacum projectirt hatte; dasselbe ist ein Versuch der Fortbildung des Glaubens zum Wissen. Gegen den Manichaeismus ist die Schrift de utilitate credendi gerichtet, die Augustin als Presbyter in Hippo verfasste, wie auch die Schrift de duabus animabus, worin von ihm die Lehre von der Vereinigung einer guten und einer bösen Seele in dem Menschen bekämpft wird, ferner die Schrift gegen Mani's Schüler Adimantus, die das Verhältniss des alten Testamentes zum neuen erörtert, und die Disputation mit
77 Fortunatus; in die Zeit, da Augustin Presbyter war, fallen ausserdem namentlich noch neben Auslegungen biblischer Schriften, darunter auch einer wörtlichen Auslegung des Anfangs der Genesis, eine Rede über den Glauben und das Glaubenssymbol und seine casuistische Schrift über die Lüge. Unter den von Augustin später, da er Bischof war, verfassten Schriften sind die meisten theils gegen die Donatisten, theils gegen die Pelagianer gerichtete Streitschriften, jene für die Einheit der Kirche, diese für das Dogma der Erbsünde und der Prädestination des Menschen durch die freie Gnade Gottes; von hervorragendster Bedeutung ist neben der Schrift über die Trinität (400—410) die vom Gottesstaate (de civitate Dei), Augustin's Hauptwerk, begonnen 413, vollendet 426. Die Confessiones hat Augustin um 400 geschrieben. Die Retractationes sind eine von Augustin wenige Jahre vor seinem Tode verfasste Uebersicht über seine eigenen Schriften mit berichtigenden Bemerkungen, welche hauptsächlich frühere Aeusserungen, die für die Wissenschaften und für die menschliche Willensfreiheit zu günstig lauteten, im streng kirchlichen Sinne einzuschränken bestimmt sind.

Die Erkenntniss, welche Augustin sucht, ist die Gottes- und Selbsterkenntniss. Soliloqu. I, 7: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Ib. II, 4: Deus semper idem, noverim me, noverim te! Von den Hauptzweigen der Philosophie erfüllt die Ethik oder die Lehre vom höchsten Gut ihre Aufgabe nur dann recht, wenn sie dieses Gut in dem frui Deo findet; die Dialektik hat Werth als instrumentale Doctrin, als Wissenslehre, welche das Lehren und Lernen lehrt (de ord. II, 38; vgl. de civ. Dei VIII, 10: rationalem partem sive logicam, in qua quaeritur, quonam modo veritas percipi possit); die Physik ist nur als Lehre von Gott, der obersten Ursache, von Werth, im Uebrigen aber entbehrlich, sofern sie nichts zum Heile beiträgt (Confess. V, 7: beatus autem qui te scit etiamsi illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est; ib. X, 55: hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest). Im Gegensatz zu dem in der frühen Schrift de ordine (II, 14 und 15) geäusserten Gedanken, dass die Wissenschaften der Weg seien, uns zur Erkenntniss der Ordnung in allen Dingen und demgemäss der Weisheit Gottes zu führen, bemerkt Augustin in den Retractationen (I, 3, 2), viele Männer seien heilig ohne Kenntniss der freien Wissenschaften, und viele, welche diese inne haben, seien ohne Heiligkeit. Die Wissenschaft nützt nur, wenn Liebe dabei ist, sonst bläht sie auf. Von dem Streben nach unnützem Wissen muss die Demuth uns heilen. Den

guten Engeln ist die Kenntniss aller körperlichen Dinge, mit der die Dämonen sich blähen, etwas Niedriges gegenüber der heiligenden Liebe des unkörperlichen und unveränderlichen Gottes; sie erkennen sicherer das Zeitliche und Veränderliche gerade darum, weil sie dessen erste Ursachen in dem Worte Gottes anschauen, durch welches die Welt gemacht ist (de civ. Dei IX, 22). Diese Ansichten Augustin's über den Werth oder Unwerth der verschiedenen Doctrinen sind von bestimmendem Einfluss auf die gesammte Geistesrichtung des christlichen Mittelalters gewesen.

Der Ansicht über die Philosophie entspricht Augustin's Urtheil über die vorchristlichen Philosophen (welches hier hauptsächlich wegen seines Einflusses auf die spätere Zeit ausführlicher erwähnt werden mag). Im achten Buche der Civitas Dei (c. 2) gibt er eine Uebersicht über die „italische“ und „ionische“ Philosophie vor Sokrates; unter jener versteht er die pythagorische, zu dieser rechnet er die Lehre des Thales, des Anaximander, des Anaximenes und seiner beiden Schüler, des Anaxagoras und des Diogenes, von denen jener Gott als den Bildner der Materie, dieser aber die Luft als den Träger der göttlichen Vernunft gedacht habe. Ein Schüler des Anaxagoras war Archelaus, und für dessen Schüler gilt Sokrates, der (c. 3) zuerst die gesammte Philosophie auf die Ethik beschränkt hat, sei es wegen 78
der Dunkelheit der Physik, oder, wie Einige wohlwollender über ihn geurtheilt haben, weil erst der ethisch gereinigte Geist sich an die Erforschung des ewigen Lichtes wagen dürfe, in welchem die Ursachen aller geschaffenen Wesen unveränderlich leben. Unter den Schülern des Sokrates erwähnt Augustin nur kurz den Aristippus und den Antisthenes und redet dann ausführlicher (c. 4 ff.) von Plato und den Neuplatonikern als den vorzüglichsten unter allen alten Denkern. Plato machte sich nach dem Tode des Sokrates mit der ägyptischen und pythagoreischen Weisheit bekannt. Er theilte die Philosophie in die moralis, naturalis und rationalis philosophia; die letztere gehört vorwiegend mit der naturalis zusammen zur theoretischen (contemplativa), die moralis aber bildet die praktische (activa) Philosophie. Die Sokratische Weise, die eigene Ansicht zu verhüllen, hat Plato in seinen Schriften so sehr beibehalten, dass es schwer ist, in den wichtigsten Dingen seine wirkliche Meinung zu erkennen. Augustin will sich deshalb an die neueren Platoniker halten, „qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur“. Den Aristoteles rechnet Augustin den alten Platonikern zu; doch habe derselbe neben den Akademikern seine eigene „secta“ oder „haeresis“ gegründet; er war ein „vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans“ (de civ. Dei VIII, 12). Die neueren Anhänger Plato's wollen nicht Akademiker, noch auch Peripatetiker, sondern Platoniker heissen; unter ihnen ragen hervor Plotinus, Porphyrius, Jamblichus. Diesen ist Gott die causa subsistendi, die ratio intelligendi und der ordo vivendi (c. 4). „Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt“ (c. 5). Ihrer Lehre stehen nach die religio fabulosa der Dichter, die religio civilis des heidnischen Staates, und auch die religio naturalis aller andern alten Philosophen, auch der Stoiker, die im Feuer, und der Epikureer, die in den Atomen die erste Ursache der Dinge zu finden glauben und die beide in der Erkenntnisslehre zu sensualistisch, in der Moral zu wenig theologisch verfahren. In der Erforschung des ewigen und unveränderlichen Gottes sind die Platoniker mit Recht über die Körperwelt und über die Seele und die veränderlichen Geister hinausgegangen (de civ. Dei VIII, 6: cuncta corpora transscenderunt quaerentes Deum; omnem animam mutabilesque omnes spiritus transscenderunt quaerentes summum Deum). Aber darin weichen sie von der christlichen Wahrheit ab, dass sie neben diesem höchsten Gotte auch untergeordneten Gottheiten und Dämonen, die doch nicht Schöpfer sind, religiöse Verehrung zollen (de civ. Dei XII, 24). Der Christ weiss auch ohne Philosophie aus der heiligen

Schrift, dass Gott uns Schöpfer, Lehrer und Spender der Gnade sei (de civ. Dei VIII, 10). Die Verwunderung über Plato's grosse Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift in der Gotteslehre hat einige Christen zu der Annahme geführt, er habe, da er in Aegypten war, den Jeremias gehört oder auch die prophetischen Schriften gelesen; Augustin selbst hat eine Zeitlang diese Meinung gehegt (die er noch de doctr. christ. II, c. 29 äussert); aber er findet (de civ. Dei VIII, 11), dass Plato beträchtlich später als Jeremias gelebt habe; er hält nicht für unmöglich, dass Plato sich durch einen Dolmetscher mit dem Inhalt der biblischen Schriften bekannt gemacht habe und meint, Plato könne wohl die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes aus den Bibelsprüchen: Ego sum qui sum, und: qui est, misit me ad vos (Exod. III, 14) geschöpft haben; doch hält er (c. 12) für eben so möglich, dass Plato aus der Betrachtung der Welt Gottes ewiges Wesen erschlossen habe, nach dem Ausspruche des Apostels (Röm. I, 19 f.). Sogar die Erkenntniss der Trinität ist den Platonikern nicht ganz verschlossen geblieben, obwohl sie mit undisciplinirten Worten von drei Göttern reden (de civ. Dei X, 29). Aber sie verwerfen die Incarnation des unveränderlichen Sohnes Gottes, und glauben nicht daran, dass die göttliche
79 Vernunft, die sie den πατρικὸς νοῦς nennen, den menschlichen Leib angenommen und den Kreuzestod erlitten habe; denn sie lieben nicht wahrhaft und treu die Weisheit und Tugend, verschmähen die Demuth und machen an sich das Wort des Propheten wahr (Jesaias XXIX, 14): perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo (de civ. Dei X, 28). Diese Philosophen sahen, obschon dunkel, das Ziel, das ewige Vaterland; aber sie verfehlten den Weg; sie schämen sich, aus Schülern Plato's Schüler Christi zu werden, der seinem Fischer Johannes durch den heiligen Geist die Erkenntniss von dem fleischgewordenen Worte erschloss (ib. c. 29). Nicht wer der Vernunft folgend nach menschlicher Weise lebt, sondern nur, wer Gott seinen Geist unterwirft und Gottes Geboten folgt, wird selig (Retract. I, 1, 2).

In den frühesten der auf uns gekommenen Schriften sucht Augustin gegen die Akademiker die Nothwendigkeit des Wissens darzuthun. Es ist charakteristisch, dass er dabei nicht von der Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntniss ausgeht, sondern von der Frage, ob der Besitz der Wahrheit uns Bedürfniss sei oder ob auch ohne denselben die Glückseligkeit bestehen könne, dass er also zunächst nicht genetisch, sondern teleologisch verfährt. Der eine der Mitunterredner, der junge Licentius, vertheidigt den Satz, dass schon das Forschen nach Wahrheit uns glücklich mache, da die Weisheit oder das vernunftgemässe Leben und die geistige Vollkommenheit des Menschen, worauf seine Glückseligkeit beruhe, wenigstens während seines irdischen Lebens nicht in dem Besitz, sondern in dem treuen und unablässigen Suchen der Wahrheit bestehe. Des Licentius Altersgenosse Trygetius aber erklärt den Besitz der Wahrheit für erforderlich, da das beständige Suchen ohne Finden gleichbedeutend mit dem Irren sei. Licentius entgegnet, der Irrthum sei vielmehr die Billigung des Falschen anstatt des Wahren; das Suchen aber sei nicht Irrthum, sondern Weisheit und gleichsam der gerade Weg des Lebens, auf welchem der Mensch so viel als möglich seinen Geist von allen Umstrickungen des Leibes befreie nnd in sich selbst sammle und am Ende seines Lebens der Erreichung seines Zieles würdig befunden werde, um alsdann göttliche Glückseligkeit, wie jetzt menschliche, zu geniessen. Augustin selbst aber billigt keineswegs die Ansicht des Licentius. Er behauptet zunächst, dass ohne das Wahre auch nicht einmal die Wahrscheinlichkeit sich gewinnen lasse, welche doch die Akademiker für erreichbar hielten, denn das Wahrscheinliche als das dem Wahren Aehnliche habe an dem Wahren sein Maass. Dann bemerkt er, niemand könne doch ohne den Besitz der Weisheit weise sein; jede Definition der Weisheit aber, welche das Wissen aus dem Begriff derselben ausschliesse und sie in das blosse Bekenntniss des Nicht-

wissens und die Enthaltung von jeglicher Beistimmung setze, würde sie mit dem Nichts oder mit dem Falschen identificiren, sei also unhaltbar. Gehört aber zur Weisheit das Wissen, so ist bereits die Frage, ob wir des Wissens zur Glückseligkeit bedürfen, entschieden; denn der Unweise kann nicht glückselig sein. Das Spiel mit dem Namen des Weisen ohne den Besitz der Wahrheitserkenntniss locke nur bedauernswerthe, betrogene Anhänger herbei, die immer suchend, niemals findend, verödeten, von keinem Lebenshauche der Wahrheit erquickten Geistes schliesslich ihre irreleitenden Führer verwünschen müssten. Auch bestehe nicht die vermeintliche Unfähigkeit des Menschen, zur Erkenntniss zu gelangen, worauf die Akademiker die Forderung gründeten, sich jeder Zustimmung zu enthalten. Weder seien die Sinneseindrücke durchaus trüglich, noch sei von ihnen das Denken völlig abhängig; zu irgend einem Wissen führe selbst in der Physik und Ethik schon die dialektische Erkenntniss der Nothwendigkeit, dass von den Gliedern einer contradictorischen Disjunction das eine wahr sein müsse (certum enim habeo, aut unum esse mundum aut non unum, et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti etc.). In der
Schrift de beata vita fügt Augustin das Argument hinzu, niemand könne glücklich 80
sein, der nicht besitze, was er zu besitzen wünsche; niemand aber suche, der nicht zu finden wünsche; wer also die Wahrheit suche, ohne sie zu finden, habe nicht, was er zu haben wünsche und sei nicht glücklich. Auch sei derselbe nicht weise, da der Weise als solcher auch glücklich sein müsse. Auch wer nach Gott sucht, hat zwar schon Gottes Gnade, die ihn leitet, aber noch nicht die volle Weisheit und Glückseligkeit. In den Retractationen hebt jedoch Augustin hervor, dass die vollendete Beseligung erst im künftigen Leben zu erwarten sei.

Indem Augustin dem Skepticismus gegenüber eine unbezweifelbare Gewissheit als Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung sucht, findet er als solche in der Schrift contra Academicos theils die disjunctiven Sätze, theils bemerkt er, die sinnlichen Perceptionen seien doch mindestens subjectiv wahr: noli plus assentiri quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est (contra Acad. III, 26) und bereits in der fast gleichzeitigen Schrift de beata vita (c. 7) stellt er den so folgenreich gewordenen Grundsatz auf, an dem eigenen Leben lasse sich nicht zweifeln, der in den unmittelbar hernach verfassten Soliloquia die Wendung erhält, das eigene Denken und daher das eigene Sein sei das Gewisseste. Sol. II, 1: Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio. In gleichem Sinne schliesst Augustin de lib. arbitr. II, 7 aus dem falli posse auf das Sein und stellt Sein, Leben und Denken zusammen. De vera religione 72 sagt er: noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transscende te ipsum. Ib. 73: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare. De trinitate X, 14: utrum aëris sit vis vivendi — an ignis — dubitaverunt homines; vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitet meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Ib. XIV, 7: nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De civ. Dei XI, 26 findet Augustin ein Bild der göttlichen Trinität in der Dreiheit unseres Seins, der Erkenntniss unseres Seins und der Selbstliebe, in welchen drei psychischen Momenten kein Irrthum sei: nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus; in his autem tribus quae dixi,

nulla nos falsitas verisimilis turbat; non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, . . . quorum sensibilium etiam imagines iis simillimas nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamur, sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Dass Körper existiren, können wir freilich nur glauben; aber dieser Glaube ist nothwendig für die Praxis (Confess. VI, 7) und weil das Nichtglauben in schlimmeren Irrthum führen würde (de civ. Dei XIX, 18). Auch zur Erkenntniss des Willens anderer Menschen bedürfen wir des Glaubens (de fide rerum, quae non vid. 2). Der Glaube ist im allgemeinsten Sinne die Zustimmung zu einem Gedanken (cum assensione cogitare, de praedest. sanct. 5). Was wir erkennen, glauben wir auch; nicht alles aber, was wir glauben, vermögen wir sofort zu erkennen; der Glaube ist der Weg zur Erkenntniss (de div. qu. 83 qu. 48 und 68; de trin. XV, 2; Epist. 120). Bei der Reflexion auf uns selbst finden wir in uns nicht nur die Sinnesempfindungen, sondern auch
81 einen innern Sinn, welcher sich jene zum Object macht (denn wir wissen ja von unsern Sinnesempfindungen, die äussern Sinne aber können nicht ihr eigenes Empfinden wahrnehmen), endlich die Vernunft, die den innern Sinn und auch wiederum sich selbst erkennt (de lib. arb. II, 3 ff.). Jedesmal steht dasjenige, was über ein anderes urtheilt, über dem Beurtheilten; aber über dem Urtheilenden steht wiederum das, wonach es urtheilt. Die menschliche Vernunft findet über sich etwas Höheres; denn sie ist wandelbar, bald kundig, bald unkundig, bald nach Erkenntniss strebend, bald nicht, bald richtig, bald unrichtig urtheilend; die Wahrheit selbst aber, nach der sie urtheilt, muss unwandelbar sein (de lib. arb. II, 6; de vera rel. 54 und 57; de civ. Dei VIII, 6). Findest du deine Natur wandelbar, so gehe über dich selbst hinaus zur ewigen Quelle des Lichtes der Vernunft. Schon wenn du nur erkennst, dass du zweifelst, so erkennst du Wahres; wahr aber ist nichts ohne die Wahrheit. Also lässt sich an der Wahrheit selbst nicht zweifeln (de vera rel. 72 f.). Die unwandelbare Wahrheit aber ist Gott. Nichts Höheres als sie kann gedacht werden, weil sie alles wahre Sein umfasst (de vera rel. 57; de trin. VIII, 3). Sie ist identisch mit dem höchsten Gute, durch welches alles andere gut ist (de trin. VIII, 4: quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud? tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni). Alle Ideen sind in Gott. Er ist der ewige Grund aller Form, welcher den Geschöpfen ihre zeitlichen Formen verliehen hat, die höchste Schönheit, welche über jede körperliche Schönheit hinausgeht, die absolute Einheit, nach der jedes Endliche strebt, ohne sie ganz zu erreichen, die absolute Weisheit, Seligkeit, Gerechtigkeit, das Sittengesetz etc. (de vera rel. 21 u. ö., de lib. arb. II, 9 ff., de trin. XIV, 21). Durch die veränderliche Creatur werden wir an die beständige Wahrheit gemahnt (Confess. XI, 10). Plato hat darin nicht geirrt, dass er eine intelligible Welt annahm; so nannte derselbe nämlich die ewige und unveränderliche Vernunft, durch welche Gott die Welt gemacht hat; wollte man diese Lehre nicht annehmen, so müsste man sagen, Gott sei unvernünftig bei der Weltbildung verfahren (Retract. I, 3, 2). In der Einen göttlichen Weisheit sind unermessliche und unendliche Schätze der intelligibeln Dinge enthalten, in denen alle die unsichtbaren und unveränderlichen vernunftgemässen Gründe der Dinge (rationes rerum) liegen, und zwar auch der sichtbaren und veränderlichen Dinge, die durch diese Weisheit geschaffen worden sind (de civ. Dei XI, 10, 3; cf. de div. quaest. 83, qu. 26, 2: singula igitur propriis sunt creata rationibus). Bei dem Körper ist Substanz und Eigenschaft verschieden; auch die Seele wird, wenn sie einst immer weise sein wird, dies doch nur sein durch Participation an der unveränderlichen Weisheit selbst, mit der sie nicht identisch ist. Bei den einfachen Wesen aber, die ursprünglich und wahrhaft göttlich

sind, ist nicht die Qualität von der Substanz verschieden, da sie eben nicht durch Theilnahme an anderem, sondern an und für sich göttlich oder weise oder glücklich sind (de civ. Dei XI, 10, 3). Ganz so gilt auch von Gott selbst, dass der Unterschied von Qualität und Substanz, ja der Unterschisd der (Aristotelischen) Kategorien überhaupt auf ihn keine Anwendung findet. Gott fällt unter keine der Kategorien. De trin. V, 2: ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Auch die Kategorie der Substanz passt nicht eigentlich auf Gott, obwohl er im höchsten Sinne ist oder Realität hat. De trin. VII, 10: res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae; Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex, — unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia quod vere ac proprie dicitur. Doch will Augustin dem kirchlichen Sprachgebrauche 82
folgen (ib. II, 35), um so mehr, da doch eine adäquate Gotteserkenntniss und eine adäquate Bezeichnung dem Menschen in diesem irdischen Leben unerreichbar bleibt. De trin. VII, 7: verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur. Es ist fraglich, ob irgend eine positive Aussage über ihn im eigentlichen Sinne gelte (de trin. V, 11; cf. Conf. XI, 26); wir wissen mit Bestimmtheit nur, was er nicht sei (de ord. II, 44 und 47); doch liegt auch schon ein beträchtlicher Gewinn in der Verneinung des Irrthums (de trin. VIII, 3). Kennten wir Gott überhaupt nicht, so könnten wir ihn nicht anrufen und lieben (de trin. VIII, 12; Confess. I, 1; VII, 16). Gott ist, wie schon die Platoniker richtig erkannt haben, das Princip des Seins und Erkennens und die Richtschnur des Lebens (Confess. VII, 16; de civ. Dei VIII, 4). Er ist das Licht, in welchem wir das Intelligible sehen, das Licht der ewigen Vernunft, wir erkennen in ihm (Confess. X, 65; XII, 35; de trin. XII, 24).

Gott ist der Dreieinige. Augustin bekennt seinen Glauben an die Trinität in dem athanasianisch-kirchlichen Sinne und sucht den Begriff derselben durch verschiedene Analogien dem Verständniss näher zu bringen. De civ. Dei XI, 24: credimus et tenemus et fideliter praedicamus quod Pater genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum, et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus, atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam, ita tamen, ut etiam quum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur, quum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari. Augustin will nicht (wie Gregor von Nyssa mit Basilius und Anderen), dass das Verhältniss der drei göttlichen Personen oder Hypostasen zu der Einheit des göttlichen Wesens gleich dem der endlichen Individuen zu ihrem Allgemeinen aufgefasst (also dem des Petrus, Paulus und Barnabas zu dem Wesen des Menschen analog gedacht) werde; bei der Gottheit realisirt sich die Substanz voll und ganz in jeder der drei Personen (de trin. VII, 11). Zwar weist Augustin entschieden die Ketzerei der Sabellianer ab, welche mit der Einheit des Wesens zugleich auch die Einheit der Person Gottes behaupten; die Analogien aber, deren er selbst sich bedient, sind von den Momenten der individuellen Existenz entnommen, wie namentlich die des Seins, Lebens und Erkennens in uns (de lib. arb. II, 7), oder die später von ihm bevorzugte Analogie unseres Seins, Wissens und Liebens (Confess. XIII, 11;

de trin. IX, 4; de civ. Dei XI, 26), oder die des Gedächtnisses, Gedankens und Willens, oder innerhalb der Vernunft die des Bewusstseins der Ewigkeit, der Weisheit und der Liebe zur Seligkeit (de trin. XI, 16; XV, 5 ff.), oder wenn er in allen geschaffenen Dingen ein Bild der Trinität findet, indem sie alle das Sein überhaupt, ihr besonderes Sein und die geordnete Verbindung jenes Allgemeinen mit diesem Besondern in sich vereinigen (de vera rel. 13: esse, species, ordo; vgl. de trin. XI, 18: mensura, numerus, pondus). Von der Trinität erscheint, so weit es sich mit deren Würde verträgt, die Spur in allen Creaturen (de trin. VI, 10).

Gott ist das höchste Sein (summa essentia), er ist im vollsten Sinne (summe est) und ist daher unveränderlich (immutabilis); den Dingen, die er aus nichts erschaffen hat, hat er das Sein gegeben, aber nicht das höchste Sein, welches nur ihm selbst zukommt, sondern den einen ein volleres, den anderen ein geringeres; er hat die Naturen der Wesen stufenmässig geordnet (naturas essentiarum gradibus ordinavit, de civ. Dei XII, 2). Ihm ist kein Wesen entgegengesetzt; nur das Nicht-
83 sein bildet zu ihm den Gegensatz und das aus dem Nichtsein herfliessende Böse (de civ. Dei XII, 2 f.). Der gute Gott hat mit Willensfreiheit, keiner Nothwendigkeit unterworfen, die Welt geschaffen, um Gutes zu machen (de civ. Dei XI, 21 ff.). Die Welt zeugt durch ihre Ordnung und Schönheit für ihre Erschaffung durch Gott (ib. XI, 4). Gott hat sie nicht aus seinem Wesen gezeugt, denn dann würde sie Gott gleich sein, sondern aus dem Nichts geschaffen (de civ. Dei XI, 10; Confess. XII, 7). Er ist als substantia creatrix ubique diffusus. Zöge er seine schaffende Macht von der Welt zurück, so würde dieselbe sofort in das Nichts wiederum übergehen (de civ. Dei XII, 35). Sein Schaffen ist nicht ein ewiges; denn die Welt muss als das Endliche begrenzt in der Zeit, wie im Raume sein; man darf aber nicht vor ihr unbegrenzte Zeiten und nicht neben ihr unendliche Räume denken; denn Zeit und Raum existiren nicht ausser der Welt, sondern nur in und mit ihr. Die Zeit ist das Maass der Bewegung; im Ewigen aber gibt es keine Bewegung oder Veränderung. Die Welt ist also vielmehr zugleich mit der Zeit, als in der Zeit geschaffen worden. Gottes Entschluss zur Weltbildung aber ist ein ewiger (de civ. Dei XI, 4 ff.). Die Welt ist nicht einfach, wie das Ewige, sondern mannigfach, aber doch einheitlich; viele Welten anzunehmen, ist ein leeres Spiel der Einbildungskraft (de ord. I, 3; de civ. Dei XV, 5).

In der Ordnung des Universums durfte auch das Geringere nicht fehlen (de civ. Dei XII, 4). Wir dürfen nicht den Maassstab unseres Nutzens anlegen, nicht für schlecht halten, was uns schadet, sondern müssen ein jedes Object nach seiner eigenen Natur beurtheilen; jedes hat sein Maass, seine Form und eine gewisse Harmonie in sich selbst. Gott ist in Betracht aller Wesen zu loben (ib. 4 f.). Alles Sein ist als solches gut (de vera rel. 21: in quantum est, quidquid est, bonum est). Auch die Materie hat in der Ordnung des Ganzen ihre Stelle; sie ist von Gott geschaffen; ihre Güte ist ihre Gestaltbarkeit; der Leib ist nicht ein Kerker der Seele (de vera rel. 36).

Die Seele ist immateriell. Sie findet in sich nur Functionen wie Denken, Erkennen, Wollen, sich Erinnern, nichts Materielles (de trin. X, 13). Sie ist eine Substanz oder ein Subject, nicht eine blosse Eigenschaft des Leibes (ib. 15). Sie empfindet eine jede Affection des Leibes da, wo dieselbe stattfindet, ohne sich erst dorthin zu bewegen; sie ist also in dem ganzen Körper ganz und auch ganz in jedem Theile desselben gegenwärtig; das Körperliche dagegen ist mit jedem seiner Theile nur an Einem Orte (Ep. 166 ad Hier. 4; contra ep. Man. c. 16). Augustin unterscheidet in der Seele namentlich memoria, intellectus und voluntas; die voluntas

ist in allen Affecten (de civ. Dei XIV, 6: voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt). Das Verhältniss der memoria, des intellectus und der voluntas zu der Seele soll nicht wie das der Farbe oder Figur zu dem Körper oder überhaupt der Accidentien zu dem Substrat gedacht werden, denn diese können ihr Substrat (subjectum, ὑποκείμενον) nicht überschreiten, die Figur oder Farbe kann nicht Figur oder Farbe eines andern Körpers sein, der Geist (mens) aber kann durch die Liebe sich und auch anderes lieben, durch die Erkenntniss sich und auch anderes erkennen, sie theilen demgemäss die Substantialität mit dem Geiste selbst (de trin. IX, 4), obschon derselbe die memoria, intelligentia und dilectio nicht ist, sondern hat (ib. XV, 22). Alle jene Functionen können sich auch auf sich selbst wenden, der Verstand sich selbst erkennen, das Gedächtniss dessen gedenken, dass wir ein Gedächtniss besitzen, der freie Wille die Willensfreiheit anwenden oder nicht (de lib. arb. II, 19). Die Unsterblichkeit der Seele folgt philosophisch aus ihrem Theilhaben an der unveränderlichen Wahrheit, aus ihrem wesentlichen Vereintsein mit der ewigen Vernunft und mit dem Leben (Solil. II, 2 ff., de imm. an. 1 ff.); die Sünde raubt ihr nicht das Leben, obwohl das selige Leben (de civ. Dei VI, 12). Doch begründet nur der Glaube die Hoffnung auf die wahre Unsterblichkeit, das ewige Leben in Gott (de trin. XIII, 12). Vgl. unter Plato's Argumenten besonders das in der Rep. X, p. 609 und das letzte im Phaedo, Grdr. I, S. 84 f., 2. Aufl. S. 112 f.).

Die Ursache des Bösen ist der Wille, der sich von dem Höheren zu dem Niederen abwendet, der Hochmuth solcher Engel und Menschen, die sich von Gott abwandten, der das absolute Sein hat, zu sich selbst, die doch nur ein beschränktes Sein haben. Nicht als ob das Niedere als solches böse wäre; aber die Abwendung von dem Höheren zu ihm hin ist böse. Der böse Wille bewirkt das Böse, wird aber nicht selbst durch irgend eine positive Ursache bewirkt; er hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens (de civ. Dei XII, 6 ff.). Das Böse ist keine Substanz oder Natur (Wesen), sondern eine Schädigung der Natur (des Wesens) und des Guten, ein defectus, eine privatio boni, amissio boni, eine Verletzung der Integrität, der Schönheit, des Heils, der Tugend; wo nichts Gutes verletzt wird, ist kein Böses. Esse vitium et non nocere non potest. Also kann das Böse nur dem Guten anhaften, und zwar nicht dem unveränderlichen, sondern dem veränderlichen Guten. Es kann ein unbedingt Gutes, aber nicht ein unbedingt Böses geben (de civ. Dei XI, 22; XII, 3). Hierin liegt das Hauptargument gegen den Manichaeismus, der das Böse für gleich ursprünglich mit dem Guten und für ein zweites 84
Wesen neben jenem hält. Auch das Böse trübt nicht die Ordnung und Schönheit des Universums; es vermag sich den Gesetzen Gottes nicht ganz zu entziehen; es bleibt nicht unbestraft, die Strafe aber, von der es getroffen wird, ist gut als Bethätigung der Gerechtigkeit; wie ein Gemälde mit schwarzer Farbe an rechter Stelle, so ist die Gesammtheit der Dinge für den, der sie zu überschauen vermöchte, auch mit Einschluss der Sünder schön, obschon diese, wenn sie für sich allein betrachtet werden, ihre Missgestalt schändet (de civ. Dei XI, 23; XII, 3; vgl. de vera rel. 44: et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum). Gott hätte diejenigen Engel und Menschen, von denen er vorauswusste, dass sie schlecht sein würden, nicht geschaffen, wenn er nicht auch gewusst hätte, wie sie dem Guten zum Nutzen gereichen würden, so dass das Ganze der Welt wie ein schönes Lied aus Gegensätzen besteht: contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur (de civ. Dei XI, 18). Augustin legt diesen Betrachtungen ein solches Gewicht bei, dass er nicht, wie Origenes und Gregor von Nyssa und Andere, einer allgemeinen ἀποκατάστασις zur Theodicee zu bedürfen glaubt.

Gott hat zuerst die Engel geschaffen, von denen ein Theil gut geblieben, der andere böse geworden ist, dann die sichtbare Welt und den Menschen; die Engel sind das Licht, das Gott zuerst schuf (de civ. Dei XI, 9). Von Einem Menschen, den Gott als den ersten schuf, hat das Menschengeschlecht seinen Anfang genommen (ib. XII, 9). Nicht nur diejenigen irren, welche (wie Apulejus) dafür halten, die Welt und Menschen seien immer gewesen, sondern auch die, welche auf unglaubhafte Schriften gestützt, viele Tausende von Jahren für geschichtlich constatirt halten, da doch aus der heiligen Schrift hervorgeht, dass noch nicht sechstausend Jahre seit der Erschaffung des Menschen verflossen sind (ib. XII, 10). Die Kürze dieses Zeitraums kann denselben nicht unglaubwürdig machen; denn wäre auch eine unaussprechliche Zahl von Jahrtausenden seit der Menschenschöpfung verflossen, so würde dieselbe doch gegen die rückwärts liegende Ewigkeit, während welcher Gott den Menschen nicht geschaffen hätte, ebensowohl, wie jene sechstausend Jahre verschwinden, gleich einem Tropfen gegen den Ocean oder vielmehr noch in unvergleichlich höherem Maasse (ib. XII, 12). Ganz verwerflich ist die (stoische) Meinung, dass nach dem Weltuntergang die Welt sich so, wie sie früher war, erneuere und alle Ereignisse wiederkehren; nur einmal ist Christus gestorben und wird nicht wieder in den Tod gehen, und wir werden einst auf ewig bei Gott sein (ib. XII, 13 ff.).

In dem ersten Menschen lag schon, obzwar nicht sichtbar, doch nach Gottes Vorherwissen der Ursprung zweier menschlichen Gemeinschaften, gleichsam zweier Staaten, des weltlichen Staates und des Gottesstaates; denn aus ihm sollten die Menschen werden, von denen die einen mit den bösen Engeln in der Bestrafung, die andern mit den guten in der Belohnung vereint werden sollten, nach dem verborgenen, aber doch gerechten Rathschluss Gottes, dessen Gnade nicht ungerecht, dessen Gerechtigkeit nicht grausam sein kann (de civ. Dei XII, 27). Durch den Sündenfall, der in dem Ungehorsam gegen das göttliche Gebot lag, verfiel der Mensch dem Tode als der gerechten Strafe (ib. XIII, 1). Es giebt aber einen zweifachen Tod: den des Leibes, wenn die Seele ihn verlässt, und den der Seele, wenn Gott sie verlässt; der letztere ist nicht ein Aufhören des Bestehens und Lebens überhaupt, wohl aber des Lebens aus Gott. Auch der erste Tod ist an sich ein Uebel, gereicht aber den Guten zum Heil, der zweite Tod, der das summum malum ist, trifft nur die Bösen. Auch der Leib wird auferstehen, der der Gerechten in verklärter Gestalt, edler, als der der ersten Menschen vor der Sünde war, der der
85 Ungerechten aber zur ewigen Pein (ib. XIII, 2 ff.). Da Adam Gott verlassen hatte, ward er von Gott verlassen, und der Tod in jeglichem Sinne war die ihm angedrohte Strafe (ib. XIII, 12; 15); freiwillig depravirt und mit Recht verdammt, erzeugte er Depravirte und Verdammte; denn wir Alle waren in ihm, als wir Alle noch er allein waren; es war uns noch nicht die Form angeschaffen und zugetheilt, durch die wir als Individuen leben, aber es war schon in ihm die natura seminalis, aus der wir hervorgehen sollten, und da diese durch die Sünde befleckt, dem Tode anheimgegeben und mit Recht verdammt war, so übertrug sich auf die Nachkommen die gleiche Beschaffenheit. Durch den übeln Gebrauch des freien Willens ist die Reihe dieses Unheils entstanden, die das in der Wurzel verdorbene Menschengeschlecht durch eine Folge von Leiden bis zu dem ewigen Tode hinführt, nur mit Ausnahme derer, die durch Gottes Gnade erlöst werden (ib. XIII, 14; cf. XXI, 12: hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit, eum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur). Diese Sätze scheinen in Betreff der einzelnen menschlichen Seelen den Generatianismus oder Traducianismus zu involviren, zu dem in der That Augustin wegen des Dogmas von

der Erbsünde sich hinneigt; doch hat er sich nicht unbedingt für denselben entschieden, nur die Präexistenzlehre als irrthümlich abgewiesen, und mit ihr zugleich auch die früher von ihm angenommene Platonische Lehre von dem Lernen als einer Wiedererinnerung (de quant. an. 20) verworfen, den Creatianismus aber, der jede Seele durch einen besonderen Schöpfungsact Gottes entstehen lässt, nicht missbilligt, und ist beim Zweifel stehen geblieben (Retract. I, 1, 3 ff.; cf. de trin. XII, 15). Adam sündigte nicht aus bloss sinnlicher Lust, sondern wie die Engel aus Stolz (ib. XIV, 3; 13). Die durch die Erbsünde verdorbene Natur kann nur der Urheber derselben wiederherstellen (XIV, 11). Zu diesem Zweck ist Christus erschienen. Im Hinblick auf die Erlösung liess Gott die Versuchung und den Fall der ersten Menschen zu, obschon es in seiner Macht stand, zu bewirken, dass weder ein Engel, noch ein Mensch sündigte; aber er wollte dies ihrer Selbstentscheidung nicht entziehen, um zu zeigen, wie viel Uebles ihr Stolz, wie viel Gutes seine Gnade vermöge (XIV, 27). Der freiwillige Dienst ist der bessere; unsere Aufgabe ist: servire liberaliter Deo.

Die Freiheit des Willens ist nur durch die Gnade und in ihr. Die erste Willensfreiheit, die Freiheit Adams, war das posse non peccare, die höchste aber, die der Seligen, wird sein das non posse peccare (de corr. et grat. 33). Durch die Gnade wird der gute Wille bereitet, er folgt ihr als Diener. Gewiss ist, dass wir handeln, wenn wir handeln, aber dass wir handeln, dass wir glauben, wollen und vollbringen, bewirkt Gott durch die Mittheilung der wirksamen Kräfte an uns. Nichts Gutes thut der Mensch, welches nicht Gott so wirkt, dass es der Mensch wirkt. Gott selbst ist unsere Macht (potestas nostra ipse est, Solil. II, 1; cf. de gratia Christi 26 u. ö.). Die Lehre des Pelagius (welcher nach Aug. de praedest. sanct. c. 18 sagt: „praesciebat Deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, elegit") verkennt die Bedingtheit dieser Selbstentscheidung durch die unwiderstehliche Gnade Gottes und ist nicht im Einklang mit der heiligen Schrift. Vgl. J. L. Jacobi, die Lehre des Pelagius, Leipz. 1842. Augustins letzte Schriften: de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae sind gegen den Semipelagianismus, besonders des Cassianus, gerichtet, welcher zugab, dass der Mensch nichts Gutes ohne die Gnade vollenden könne, aber doch den Anfang im Guten, den Gottes Gnade zur Vollendung führe, dem freien Willen des Menschen selbst anheimgab und nicht zugeben mochte, dass Gott nur einen Theil des Menschengeschlechtes retten wolle und Christus nur für die Auserwählten gestorben sei. Augustin hält dagegen an der allbestimmenden, vorausgehenden, auch den Anfang des Guten im Menschen bedingenden Gnade fest. Hieronymus (über den Otto Zöckler, Gotha 1865, handelt) sagt in dem 415 verfassten Dialogus contra Pelagianos: der Mensch kann sich zum Guten oder Bösen bestimmen, aber nur unter dem Beistand der Gnade das Gute vollbringen.

Indem von Anfang an Gottes Gnade einen Theil der Menschen dem allgemeinen Verderben entzog, so entstand neben den irdischen Staaten der Gottesstaat (de civ. Dei XIV, 28). Von diesen beiden Gemeinschaften ist die eine prädestinirt, ewig mit Gott zu herrschen, die andere, ewige Strafe zu leiden mit dem Teufel (ib. XV, 1). 86
Die ganze Zeit, in welcher die Menschen leben, ist die Entwickelung (excursus) jener beiden Staaten (ib. XV, 1). Augustin unterscheidet bald drei, bald sechs Perioden. Die Menschen lebten zuerst noch ohne Gesetz und es bestand noch kein Kampf mit der Lust dieser Welt, dann unter dem Gesetz, da sie kämpften und besiegt wurden, endlich in der Zeit der Gnade, da sie kämpfen und siegen. Von den sechs Perioden aber geht die erste von Adam bis Noah, Kain und Abel sind die ersten Repräsentanten der beiden Staaten; sie endigt mit der Sündfluth, gleich wie bei dem einzelnen Menschen das Alter der Kindheit durch Vergessenheit begraben

wird. Die zweite Periode geht von Noah bis Abraham, sie ist dem Knabenalter zu vergleichen; zur Strafe der Hoffahrt der Menschen erfolgte die Sprachverwirrung bei dem Thurmbau zu Babel, nur das Volk Gottes hat die erste Sprache bewahrt. Die dritte Periode reicht von Abraham bis David, sie ist das Jünglingsalter der Menschheit; das Gesetz wird gegeben, aber es ertönen auch schon deutlicher die göttlichen Verheissungen. Die vierte Periode, die des Mannesalters der Menschheit, reicht von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, es ist die Zeit der Könige und Propheten. Die fünfte Periode reicht von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus; die Prophetie hörte auf und die tiefste Erniedrigung Israels begann genau zu der Zeit, als es nach der Wiedererbauung des Tempels und der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft auf einen bessern Zustand gehofft hatte. Die sechste Periode beginnt mit Christus und schliesst mit der irdischen Geschichte überhaupt; sie ist die Zeit der Gnade, des Kampfes und Sieges der Gläubigen und schliesst ab mit dem Eintritt des ewigen Sabbaths, da der Kampf in die Ruhe, die Zeit in die Ewigkeit verschlungen sein wird, die Genossen der Gottesstadt der ewigen Seligkeit sich erfreuen und die Stadt dieser Welt der ewigen Verdammniss anheimfällt, so dass die Geschichte mit einer Scheidung schliesst, die unauflösbar und ewig und unwiderruflich ist. Bei dieser Geschichtsphilosophie hat Augustin die Geschichte der Israeliten zum Grunde gelegt und nach ihren Perioden die der Weltgeschichte überhaupt bestimmt. Von den übrigen Völkern berücksichtigt er vorzugsweise neben den orientalischen das griechische, bei welchem Könige schon vor der Zeit des Josua den Cultus falscher Götter einführten und Dichter theils ausgezeichnete Menschen und Herrscher, theils Naturobjecte vergötterten, und das römische, welches um die Zeit des Untergangs des assyrischen entstand, da in Israel die Propheten lebten; Rom ist das abendländische Babylon, schon in seiner Entstehung durch Brudermord befleckt, allmählich durch Herrschsucht und Habgier und durch scheinbare Tugenden, die vielmehr Laster waren (XIX, 25), zu einer unnatürlichen, riesenhaften Grösse angewachsen; zur Zeit seiner Herrschaft über die Völker sollte Christus geboren werden, in welchem die dem Volke Israel gewordenen Weissagungen ihre Erfüllung finden und alle Geschlechter der Menschen gesegnet werden (de civ. Dei XV ff.).

In sieben Stufen lässt Augustin auch die einzelne Seele zu Gott gelangen; doch hat er diesen Gedanken nur in seiner früheren Zeit durchgeführt. Er bestimmt die Stufen so, dass er von der Aristotelischen Doctrin ausgeht, aber (analog der neuplatonischen Lehre von den höheren Tugenden) neue Stufen anfügt. Die Stufen sind: 1) die vegetativen Kräfte, 2) die animalischen (mit Einschluss des Gedächtnisses und der Einbildungskraft), 3) die rationale Kraft. auf der die Ausbildung der Künste und Wissenschaften beruht, 4) die Tugend als Reinigung der Seele durch den Kampf gegen die sinnliche Lust und durch den Glauben an Gott, 5) die Sicherheit im Guten, 6) das Gelangen zu Gott, 7) die ewige Anschauung Gottes (de quant. an. 72 ff.). In der Anschauung Gottes gewinnen wir die vollkommene Aehnlichkeit mit Gott, wodurch wir zwar nicht Götter, nicht Gott selbst gleich werden, aber doch sein Bild in uns hergestellt wird (de trin. XIII, 12; XIV, 24).

87 Augustin bekämpft entschieden und häufig die Ansicht, dass alle Strafen bloss zur Reinigung der Bestraften dienen sollen; sie sind erforderlich als Beweis der göttlichen Gerechtigkeit; würden alle ewig bestraft, so würde dies nicht ungerecht sein; da aber auch die göttliche Barmherzigkeit sich bekunden muss, so wird ein Theil gerettet, jedoch nur der kleinere; der weit grössere bleibt in der Strafe, damit gezeigt werde, was Allen gebührte (de civ. Dei XXI, 12). Kein Mensch von gesundem Glauben kann sagen, dass selbst die bösen Engel durch Gottes Erbarmung

gerettet werden müssten, weshalb auch die Kirche nicht für sie betet; wer aber aus unzeitigem Mitleid die Rettung aller Menschen annehmen möchte, müsste aus dem gleichem Grunde auch die der bösen Engel annehmen; die Kirche bittet zwar für alle Menschen, aber nur darum, weil sie von keinem Einzelnen mit Sicherheit weiss, ob Gott ihn zum Heil oder zur Verdammniss bestimmt hat, und weil noch die Zeit erfolgreicher Reue vorhanden ist; wüsste sie gewiss, welche diejenigen seien, die 'praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo', so würde sie für diese ebensowenig beten, wie sie Gott um Errettung des Teufels anfleht (de civ. Dei XXI, 24). Demgemäss hält Augustin den Dualismus zwischen Gutem und Bösem hinsichtlich des Endes der Weltentwicklung ebenso entschieden fest, wie er denselben gegenüber dem Manichäismus hinsichtlich des ewigen Princips aller Wesen bekämpft und durch den Gedanken der Stufenordnung aufhebt.

§ 17. Die Philosophie in der christlichen Kirche im Oriente beruht in der späteren patristischen Zeit auf der Verknüpfung platonischer und neuplatonischer und zum Theil auch aristotelischer Gedanken mit der christlichen Dogmatik. Synesius aus Cyrene, geb. 375, hielt als christlicher Priester und Bischof an den wesentlichen Grundgedanken des Neuplatonismus fest und betrachtete das davon Abweichende im christlichen Dogma als eine heilige Allegorie. Nemesius, Bischof von Emesa in Phönicien, wahrscheinlich ein jüngerer Zeitgenosse des Synesius, fusst in seiner Schrift über die Natur der Seele gleichfalls vorzugsweise auf der platonischen und zum Theil auch aristotelischen Doctrin, lehrt die Präexistenz der menschlichen Seele und die ewige Fortdauer der Welt, verwirft jedoch andere platonische Lehren. Er vertheidigt die Annahme der Willensfreiheit gegen den Fatalismus. Aeneas von Gaza dagegen bestreitet in seinem um 487 verfassten Dialog „Theophrastus“ die Lehre der Präexistenz der menschlichen Seele und auch die von der Ewigkeit der Welt. Die letztere Annahme bekämpfen im sechsten Jahrhundert namentlich auch der Bischof von Mitylene Zacharias Scholasticus und der Commentator des Aristoteles Johannes Philoponus aus Alexandrien, welcher Letztere, indem er die aristotelische Lehre, dass die substantielle Existenz im vollsten Sinne den Individuen zukomme, auf das Dogma der Trinität anwandte, der Anschuldigung des Tritheismus verfiel. Der Zeit, da 91
neuplatonische Ansichten sich nur im Gewande des Christenthums Eingang versprechen durften, wahrscheinlich dem Ende des fünften Jahrhunderts, gehören die Schriften an, die ihr Verfasser als das Werk des Areopagiten Dionysius von Athen, eines unmittelbaren Apostelschülers, bezeichnet hat. An die in diesen Schriften enthaltene Speculation schliesst sich grossentheils Maximus, der Bekenner an (580—662), ein tiefsinniger mystischer Theolog. Der im achten Jahrhundert lebende Johannes von Damascus giebt in

seiner Schrift „Quelle der Erkenntniss", eine kurze Darstellung der (aristotelischen) Ontologie, dann eine Bekämpfung der Häresien, endlich eine ausführliche systematische Darstellung der orthodoxen Glaubenslehre; in dem ganzen Werke will Johannes nach seiner ausdrücklichen Erklärung nichts Eigenes vorbringen, sondern nur das, was von heiligen und gelehrten Männern gesagt wurde, zusammenfassen und vortragen; er arbeitet demgemäss nicht selbst an der Fortbildung der Lehre, die ihm als im Wesentlichen abgeschlossen gilt, sondern stellt nur die Gedanken seiner Vorgänger ordnend zusammen, wobei ihm die Philosophie und insbesondere die Logik und die Ontologie als Werkzeug der Theologie dient, so dass bereits das scholastische Princip bei ihm zur Geltung gelangt.

Des Synesius Werke sind von Turnebus Paris 1553, von Dionysius Petavius Paris 1612, 1631, 1633 herausgegeben worden, einzelne seiner Schriften öfters, insbesondere von Krabinger das Calvitii encomium Stuttg. 1834 und die ägypt. Erz. über die Vorsehung Sulzbach 1835, die Hymnen von Gregoire und Collombat Lyon 1836, auch in dem 15. Bande der Sylloge poëtarum gr. von J. F. Boissonade, Paris 1823—32. Ueber ihn handeln namentlich Aem. Th. Clausen (de Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita, Kopenh. 1831), Thilo (comm. in Synes. hymnum sec., zwei Universitätsprogramme, Halle 1842 und 1843) und Bernh. Kolbe (der Bischof Synesius von Cyrene, Berlin 1850), ferner Franz Xaver Kraus (Studien über Syn. von Cyrene, in: theol. Quartalschr. Jahrg. 1865, Heft 3, S. 381—448 und Heft 4, S. 537—600).

Nemesii *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* pr. ed. graec. et lat. a Nicasio Ellebodio Antv. 1565; ed. J. Fell Oxon. 1671; ed Ch. Fr. Matthaei Lips. 1802, Nemes. über die Freiheit, aus dem Griech. übers. von Fülleborn in dessen: Beitr. zur Gesch. der Philos. I, Züllichau 1791. Nemes über die Natur des Menschen, deutsch von Osterhammer, Salzburg 1819.

Aeneae Gazaei Theophrastus, ed. J. Wolf Turici 1560; Aen. Gaz. et Zach. Mityl. de immortalitate animae et mortalitate universi, ejusdem dial. de opif. mundi ed. C. Barth Lips. 1655. *Αἰνείας καὶ Ζαχαρίας*. Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et consummatione mundi ed. J. F. Boissonade, Paris 1836. Ueber den Aeneas von Gaza handelt Wernsdorf, Naumburg 1816 und in der disp. de Aen. G. ed. adorn. vor der Ausgabe von Boissonade.

Ueber die Ausgaben der Schriften des Joh. Philop. s. Grdr. I, S. 184 f., 2. Aufl. S. 231. Vgl. über ihn Trechsel (in: Theol. Stud. u. Kritiken, 1835, St. 1).

Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften de divinis nominibus, de theologia mystica, de coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia,
92 (decem) epistolae erschienen griechisch zuerst als Dion. Areopag. opera zu Basel 1539, dann Ven. 1558, Par. 1562; ed. Lanselius Par. 1615; ed. Balthas. Corderius Antv. 1634, wiederabgedr. Par. 1644, zuletzt in der Migne'schen Sammlung; deutsch von J. G. V. Engelhardt (die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mt Abhandlungen begleitet, Sulzbach 1823), der auch die Abhandlung von Dallaeus über das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften reproducirt; vgl. L. F. O. Baumgarten-Crusius, de Dionys. Areopag., Jen. 1823, auch in den

Opusc. theol. Jen. 1836: Karl Vogt, Neuplatonismus und Christenthum, Berlin 1836; Hipler, Dionysius der Areop., Regensburg 1861.

Maximi Confessoris opera ed. Combefisius Paris 1675. Maximi Confessoris de variis difficilibusque locis s. patrum Dionysii et Gregorii librum ed. Fr. Oehler Hal. 1857.

Johannis Damasceni opera in lat. serm. conversa per Billium, Par. 1577; opera quae extant ed. Le Quien Paris 1712.

Synesius war Neuplatoniker, ehe er Christ wurde. Die Philosophin Hypatia (Grdr. I, S. 183, 2. A. S. 229) war seine Lehrerin, und er blieb mit ihr auch später in einem befreundeten Verhältniss. Nachdem er das Christenthum angenommen hatte und von Theophilus, dem Patriarchen von Alexandrien, zum Bischof von Ptolemais designirt war, erklärte er demselben offen, nicht in jedem Betracht der kirchlichen Lehre beizustimmen. Er glaubt nicht an den Untergang der Welt, neigt sich der Lehre von der Präexistenz der Seele zu, nimmt zwar die Unsterblichkeit der Seele an, hält aber die Auferstehungslehre nur für eine heilige Allegorie; doch will er im Lehrvortrag sich den geltenden Dogmen accommodiren, denn er hält dafür, das Volk bedürfe der Mythen, die reine, bildlose Wahrheit sei nur Wenigen erkennbar und würde auf die schwachen Geistesaugen der Menge nur blendend wirken (Epist. 95, p. 236 A ed. Petav.). Eben dieser dem christlichen Gemeingeiste widerstreitende Aristokratismus der Intelligenz giebt sich in den Dichtungen kund, die er verfasst hat, nachdem ihm trotz jener Erklärung die Bischofswürde ertheilt worden war. Mehr in neuplatonischer, als in christlicher Weise fasst er Gott auf als die Einheit der Einheiten, die Monade der Monaden, die Indifferenz der Gegensätze, die in überseienden Wehen, durch ihre erstgeborene Gestalt in unaussprechlicher Weise ergossen, eine dreigipfelige Kraft erhielt, als überseiende Quelle gekrönt durch die Schönheit der Kinder, die, der Mitte entströmt, um die Mitte sich schaaren. Nach dieser Darlegung aber legt Synesius der allzukühnen Leier Schweigen auf; sie soll nicht dem Volke der Heiligthümer geheimstes verkünden. Indem der ewige Geist, ohne Theilung getheilt, in die Materie einging, erhielt die Welt ihre Form und Bewegung; er ist auch in denen, die hierher herabsanken, als die zum Himmel wieder emporführende Kraft.

Im Wesentlichen steht auch Nemesius, der um 450, nach Anderen schon um 400 lebte, auf dem neuplatonischen Standpunkte; das aristotelische Element ist bei ihm doch nur von untergeordneter Bedeutung und bestimmt mehr die Form, als den Inhalt seines Philosophirens. Seine Forschung ist vorzugsweise psychologischer Art. Die Seele ist ihm, wie dem Plato, eine unkörperliche Substanz, die beständig sich selbst bewegt; von ihr erhält der Leib seine Bewegung; sie war aber auch schon, ehe sie in den Leib einging, sie ist ewig, wie alles Uebersinnliche; es entstehen nicht immer neue Seelen, sei es durch Zeugung oder durch unmittelbare Erschaffung; auch ist die Meinung falsch, die Welt sei bestimmt unterzugehen, nachdem die Zahl der Seelen voll geworden; Gott wird das wohl Gefügte nicht wieder auflösen. Doch verwirft Nemesius die Annahme eine Weltseele und einer Wanderung der menschlichen Seelen in thierische Leiber. In der Betrachtung der einzelnen Seelenvermögen und auch in der Lehre von der Willensfreiheit schliesst sich Nemesius mehrfach an Aristoteles an. Jede Thierspecies ist an bestimmte Triebe 93 gebunden; die Handlungen der Menschen aber sind unendlich mannigfach. In der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen stehend hat der Mensch vermöge seiner Vernunft sich zu entscheiden, wohin er sich wenden will; das ist seine Freiheit.

Aeneas von Gaza, ein Schüler des Neuplatonikers Hierokles in Alexandrien, und Zacharias von Mitylene billigen von den neuplatonischen Lehren nur die, welche mit dem christlichen Dogma übereinstimmen.

In eben dieses Verhältniss will Johannes Philoponus (dessen Schriften zwischen 500 und 570 fallen), ein Schüler des Ammonius Hermiae (Grdr. I, S. 183, 184, 187, 2. Aufl. S. 229, 230, 234), zu Aristoteles treten, ohne dass ihm dies jedoch durchweg gelingt. Er urgirt (im Unterschiede von Simplicius und anderen Neuplatonikern) die Differenz zwischen der Platonischen und Aristotelischen Lehre. Die Ideen sind ihm die schöpferischen Gedanken Gottes, die als Urbilder vor ihren zeitlichen Abbildern existiren können und müssen.

Den neuplatonischen Gedankenkreis sucht mit der christlichen Lehre der vorgebliche erste Bischof von Athen Dionysius der Areopagite (Act. XVII, 34) zu verschmelzen. „Nachdem die Kirchenlehre sich entwickelt hatte und Gemeingut der Gläubigen geworden war, suchte man auch wieder eine grössere Tiefe des Glaubens im Gegensatz gegen den öffentlichen Glauben, weil dieser in demselben Grade, in welchem er auch den Oberflächlichsten zugänglich zu sein schien, den tiefer Strebenden ungenügend erscheinen mochte. Hierzu kam, dass durch die heidnische Philosophie, indem sie von Neuem und in grösserem Maasse unter die Christen eindrang, dem Zweifel und mithin dem Mysticismus Nahrung geboten werden musste“ (Ritter).

Die erste Erwähnung der areopagitischen Schriften findet sich in einem Briefe des Bischofs Innocentius von Maronia, in welchem dieser über eine Unterredung referirt, die um 532 auf Befehl des Kaisers Justinian unter dem Vorsitz des Metropoliten von Ephesus, Hypatius, mit den Severianern (bekanntlich gemässigteren Monophysiten, welche zugestanden, dass Christus *κατὰ σάρκα ὁμοούσιος ἡμῖν* gewesen sei, von den strengeren Monophysiten aber als *φθαρτολάτραι* bekämpft wurden) zu Constantinopel gehalten worden war. Die Severianer beriefen sich auf Stellen des Cyrillus, Athanasius, Felix, Julius, Gregorius Thaumaturgus und auch des Dionysius Areopagita (dessen Schrift die Streitfragen kaum berührt, obschon sie einzelne auf dem chalcedonischen Concil 451 gebrauchte Ausdrücke enthält, und lieber die Lehre positiv entwickeln, als Gegner verdammen will, hierdurch aber dem Sinne des 482 erlassenen kaiserlichen Henotikon gerecht wird). Hypatius, der Wortführer der Katholiken, bestritt die Echtheit der dem Dionysius beigelegten Schriften, die weder Cyrill, noch Athanasius u. A. gekannt haben. Später erlangten diese Schriften dennoch in der katholischen Kirche Autorität, namentlich seitdem die römischen Päpste Gregorius, Martin und Agatho sie in ihren Schriften angeführt und sich auf sie berufen hatten. Der Commentar, den der orthodoxe Abt Maximus Confessor zu denselben verfasste, bekräftigte ihre Autorität. Auf die scholastische Philosophie im Abendlande übten sie, seitdem Scotus Erigena sie übersetzt hatte, einen nicht unbeträchtlichen Einfluss; die Mystiker des Mittelalters zogen vornehmlich aus ihnen den Kern ihrer Anschauungen. Die Unechtheit hat zuerst Laurentius Valla behauptet, dann Morinus, Dallaeus und Andere nachgewiesen. Für uns kann nicht die Unechtheit, sondern nur noch die genauere Bestimmung der Abfassungszeit in Frage kommen; wahrscheinlich stammen sie aus den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts. Eine Hinaufrückung des Pseudo-Dionysius aus der zweiten Hälfte des fünften in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts widerstreitet dem Gesammtentwicklungsgange des christlichen Denkens und kann nur einen Schein von historischer Begründung gewinnen, wenn mit Hintansetzung der Gesammtbetrachtung der Blick an einzelnen Stellen älterer Kirchenväter haftet, die, weil sie

den modernen Gelehrten an analoge Stellen bei Dionysius erinnern, für wirkliche Reminiscenzen erklärt werden, welche eine Bekanntschaft mit jener Schrift beweisen sollen, während die Anklänge sich in der That theils aus der gemeinsamen platonischen und neuplatonischen Basis, theils aus einem Einfluss in entgegengesetzter Richtung erklären. Der neuplatonische Einfluss ist ganz unverkennbar; die Form des Neuplatonismus aber bekundet, obschon zumeist an Plotinus angeknüpft wird, 94
doch auch (wie u. A. auch Erdmann mit Recht anerkennt) einen Miteinfluss der spätern Glieder jener Schule, namentlich des Jamblichus und des Proclus, mit welchen beiden die Schrift die Erhebung des Einen nicht bloss über das Seiende, sondern auch über das Gute theilt; an des Proclus μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή (Grdr. I, S. 185 f., 2. Aufl. S. 232) erinnert die Lehre von Gott, der die getheilte Menge des Geschaffenen wiederum zur Einheit wende und den dem All innewohnenden Krieg zur gleichgestaltigen Vereinigung führe durch die Theilnahme am göttlichen Frieden (de div. nom. c. 11).

Dionysius unterscheidet eine bejahende Theologie, die, von Gott zu dem Endlichen herabsteigend, Gott als den Allnamigen betrachte, und eine abstrahirende, die, den Weg der Verneinungen einhaltend, von dem Endlichen wiederum zu Gott aufsteige und ihn als den Namenlosen, über alle positiven und negativen Prädicate Erhabenen betrachte, um schliesslich, nach vollendetem Aufsteigen in das über den Geist erhabene Dunkel eingetreten, ganz lautlos und dem Unaussprechlichen gänzlich vereint zu sein (de theol. myst. c. 3). Der ersteren gehören an die von Dionysius (de div. nom. c. 1 und 2; de theol. myst. c. 3) erwähnten, nicht auf uns gekommenen theologischen Abhandlungen, worin Gottes Einheit und Dreieinigkeit, der Vater als der Urquell der Gottheit, Jesus und der Geist als seine Sprossen, und das Eingehen des überwesentlichen Jesus in die wahrhafte menschliche Natur, wodurch er zur Wesenheit werde, betrachtet worden ist, dann die Schrift de divinis nominibus, worin die geistigen oder intelligibelen Benennungen Gottes, welche alle von der ganzen Dreieinigkeit gelten, und die (auch verloren gegangene) symbolische Theologie, worin die vom Sinnlichen auf ihn übertragenen Benennungen erörtert sind. Den aufsteigenden Weg der Betrachtung enthält als verneinenden Abschluss die kurze Schrift de theologia mystica. Die himmlische Hierarchie der Engel und die kirchliche als ihr Abbild betrachtet Dionysius in den beiden entsprechenden Schriften.

In der Schrift über die Benennungen Gottes erwähnt Dionysius beistimmend die Doctrin „einiger unserer göttlichen heiligen Lehrer", dass die übergute und übergöttliche Güte und Gottheit an sich die Urheberin der (ideellen) Güte und Gottheit an sich sei, indem jene die gutesschaffende und gottschaffende aus Gott hervorgegangene Gabe sei, dass die Vorsehungen und Güten, an welchen das Existirende theilnehme, von Gott dem Unmittheilbaren in überschwenglicher reicher Fülle ausfliessen, so dass in Wahrheit der alles Verursachende über alles erhaben sei und das Ueberseiende und Uebernatürliche durchaus jegliche Natur und Wesenheit übertreffe (de nom. div. c. 11). Das überwesentliche Eine begrenzt das seiende Eine und alle Zahl und ist selbst Ursache und Princip des Einen und der Zahl und alles Seienden Zahl und Ordnung zugleich. Desshalb wird die über alles erhabene Gottheit als Monas gepriesen und als Trias, ist aber weder als Monas noch als Trias von uns oder von irgend Einem erkannt, sondern damit wir das Uebergeeinte in ihm und seine göttliche Schöpferkraft wahrhaft preisen, nennen wir mit der triadischen und einigen Benennung ihn den Namenlosen, den Ueberwesentlichen, in Bezug auf das Seiende. Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung, kein Seiendes oder von Seiendem Gekanntes erklärt die über allen Verstand

erhabene Heimlichkeit der überwesentlich übererhabenen Uebergottheit. Sie hat keinen Namen, keinen Begriff, sondern im Unzugänglichen ist sie über alles hinaus. Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr, als ob er für sie passte, sondern in der Sehnsucht, von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sagen, weihen wir ihr zuerst den heiligsten und ehrwürdigsten Namen und stimmen dadurch auch wohl mit den heiligen Schriften überein, aber bleiben weit unter der Wahrheit des Gegenstandes, wesshalb sie auch den Weg der Verneinungen vorgezogen haben, der die Seele von dem ihr Verwandten wegrückt und sie durch
95 alle göttlichen Intelligenzen durchführt, über welchen dann das über allen Begriff, über allen Namen, über alle Erkenntniss Erhabene steht (de div. nom. c. 13).

Die gesammten Ausflüsse dessen, der aller Dinge Ursächliches ist, fasst Dionysius unter der Benennung des Guten zusammen (de div. nom. c. 5). Gott hat alle Vorbilder des Existirenden in sich bestehen (die Ideen), welche die heilige Schrift *προορισμούς* nennt. Das Gute erstreckt sich weiter, als das Seiende, es umfasst das Seiende und Nichtseiende und ist über beides erhaben. Das Böse ist ein Nichtiges. Das Böse würde, wenn es als solches subsistirte, sich selbst böse sein, also sich vernichten. Der Name des Seienden erstreckt sich auf alles Seiende und ist über alles Seiende erhaben; das Seiende erstreckt sich weiter als das Leben. Der Name des Lebens erstreckt sich auf alles Lebende und ist über alles Lebende erhaben; das Leben erstreckt sich weiter, als die Weisheit. Der Name der Weisheit erstreckt sich über alles Geistige und Verstandbegabte und Empfindende und ist über dieses alles erhaben. Auf die Frage, warum dennoch das Lebende höher stehe und Gott näher sei, als das (bloss) Seiende, das Empfindende höher, als das (bloss) Lebende, das Verständige höher, als das (bloss) Empfindende, und die Geister (*νόες*) wiederum höher, als das (bloss) Verständige, antwortet Dionysius: darum, weil das von Gott reicher Begabte auch besser und über das übrige erhaben sein muss; der Geist aber ist am reichsten begabt, da ihm ja auch das Sein und Leben und Empfinden und Denken zukommt etc. (de div. nom. c. 4 und 5). (In dieser Antwort stellt Dionysius das, was den grössten Reichthum von Attributen hat, am höchsten nach der Weise des Aristoteles; und doch stellt derselbe Dionysius innerhalb des Ideellen und Ueberideellen das Abstracteste, das den grössten Umfang, aber beschränktesten Inhalt hat, am höchsten nach der Weise des Plato; er so wenig, wie Proclus und wie überhaupt irgend einer seiner neuplatonischen Vorgänger, vermag die eine oder die andere dieser entgegengesetzten Gedankenrichtungen consequent durchzuführen.)

Hauptsächlich auf Gregor von Nyssa und auf Dionysius fusst Maximus Confessor (580 — 662), der als Gegner der Monotheleten und als standhafter Dulder ein grosses Ansehen in der Kirche genoss. Er lehrt eine Offenbarung Gottes durch Natur und Schrift. Die Menschwerdung Gottes in Christo ist der Gipfel der Offenbarung und würde darum auch ohne den Sündenfall stattgefunden haben. Die Menschwerdung Gottes ist des Menschen Vergottung (*θέωσις*). Das letzte Ziel ist die Einigung aller Dinge mit Gott.

Der um 700 lebende Mönch Johannes Damascenus fasst in seiner *πηγὴ γνώσεως* mit Hülfe der aristotelischen Logik und Ontologie die sämmtlichen kirchlichen Lehren in einer systematisch geordneten Darstellung zusammen. Die Autorität seiner Schrift ist im Morgenlande noch heute gross; die späteren Scholastiker des Abendlandes haben in der Darstellung der theologischen Doctrin auch unter seinem Einfluss gestanden.

7*

§ 18. Die philosophischen Bestrebungen in dem abendländischen Theile der Kirche nach Augustin knüpfen sich hauptsächlich an die Namen Claudianus Mamertus, Marcianus Capella, Boëthius und Cassiodorus. Claudianus Mamertus, ein Presbyter zu Vienne in Gallien, vertheidigte um die Mitte des fünften Jahrhunderts vom Augustinischen Standpunkte aus gegen den Semipelagianer Faustus die Lehre von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, die nur der zeitlichen, nicht der räumlichen Bewegung unterworfen sei. Marcianus Capella schrieb um 470 ein Lehrbuch der septem artes liberales, welches von grossem Einflusse auf das Mittelalter geworden ist. Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, durch Neuplatoniker gebildet, hat durch Uebersetzungen, Erklärungen und Ergänzungen von Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Euklides, Nikomachus, Cicero und Anderer, wie auch durch seine eigene auf neuplatonischen Grundsätzen ruhende Schrift de consolatione philosophiae eifrig und erfolgreich für die Erhaltung der antiken wissenschaftlichen Bildung in der christlichen Kirche gewirkt. Des Boëthius Zeitgenosse, der Senator Magnus Aurelius Cassiodorus bekämpft in seiner Schrift de anima, wie Claudianus Mamertus, die Annahme der Körperlichkeit der vernunftbegabten menschlichen Seele und hebt ihre Gottähnlichkeit hervor; er schrieb ferner über den Unterricht in der Theologie und daneben über die freien Künste und Wissenschaften, hierin zunächst auf Boëthius fussend, neben dessen reichhaltigeren Werken er in didaktischer Absicht eine kürzere Darstellung giebt. Auf den Leistungen dieser Männer ruhen wiederum 88
die Schriften des Isidorus Hispalensis (um 600), des Beda Venerabilis (um 700) und des Alcuin (um 800).

Die Schrift des Claudianus Mamertus de statu animae haben namentlich Petrus Mosellanus (Bas. 1520) und Casp. Barth (Cygn. 1655) edirt.

Das Satyricon des Marcianus Capella ist oft herausgegeben worden, in neuerer Zeit namentlich von J. A. Götz (Norimb. 1794) und von Ulr. Frid. Kopp (Francof. ad M. 1836). Vgl. E. G. Graff, althochdeutsche, dem Anfange des 11. Jahrh. angehörige Uebersetzung und Erläuterung der von M. C. verfassten zwei Bücher de nuptiis Mercurii et philologiae, Berlin 1838 und Hattemer, Notkers W. II, S. 257—372. Ueber M. C. und seine Satire handelt C. Böttger in: Jahn's Archiv, Bd. 13, 1847, S. 591—622. Ueber sein logisches Compendium Prantl, Gesch. der Log. I, S. 672—679.

Die Schrift des Boëthius de consolatione philosophiae ist zuerst zu Nürnberg 1473 edirt worden, neuerdings von Obbarius, Jen. 1843; seine Werke erschienen zu Venedig 1492, zu Basel 1546 und 1570; die althochd. Uebers. der Consol. hrsg. von Graff und von Hattemer, s. u. S. 117 f. Ueber ihn handelt besonders: Fr. Nitzsch (das System des Boëthius, Berlin 1860); vgl. Schenkl in: Verh. der 18. Vers. deutscher Philologen und Schulmänner, Wien 1859, S. 76—92 über das Verhältniss des Boëthius zum Christenthum, und über seine Logik Prantl, Gesch. der Log. I, S. 679—722.

Die Werke des Cassiodorus sind von Jo. Garetius, Rothomagi 1679, dann zu Venedig 1729 herausgegeben worden und der früher unedirte Schluss der Schrift de artibus ac disciplinis liberalium litterarum von A. Mai, Rom 1831. Ueber ihn handeln F. D. de St. Marthe (Paris 1695), Buat (in: Abh. der Bair. Akad. d. W. I, S. 79 ff.), Stäudlin (in: kirchenhist. Archiv für 1825, S. 259 ff.), Prantl (Gesch. der Log. I, S. 722—724).

Des Isidorus Hispalensis Realwörterbuch unter dem Titel: Originum s. Etymologiarum libri XX ist zu Augsburg 1472 c. notis Jac. Gothofredi in: Auct. lat. p. 811 ff. und neuerdings durch E. V. Otto Lips. 1833, das Buch de nat. rerum durch Gust. Becker, Berl. 1857, die Opera sind durch de la Bigne, Paris 1580, Jac. du Breul, Par. 1601; Colon. 1617, und in neuerer Zeit durch Faustinus Arevalus in sieben Bänden zu Rom 1797—1803, endlich auch in Migne's Patrolog. cursus completus edirt worden. Ueber seine Logik handelt Prantl, Gesch. der Log. II, S. 10—14.

Die Werke des Beda Venerabilis sind zu Paris 1521 und 1544 und zu Köln 1612 und 1688 erschienen, ferner edirt von A. Giles, the compl. works of venerable Beda in the original latin, 12 voll., Lond. 1843—44, seine Carmina hat H. Meyer, Lips. 1835 edirt.

Alcuin's Schriften haben Quercetanus (Duchesne) Paris 1617 und Frobenius, Ratisb. 1777 herausgegeben. Ueber ihn handeln F. Lorenz (Alcuin's Leben, Halle 1829), Monnier (Alcuin et son influence littéraire, relig. et polit., Paris 1853) und Prantl (Gesch. der Log. II, S. 14—17); über seinen Schüler Rhabanus Maurus F. H. Chr. Schwarz (de Rhabano Mauro primo Germaniae praeceptore, Heidelb. 1811) und Prantl (Gesch. d. Log. II, S. 19 f.); vgl. unten S. 115 und 117.

Die philosophische Bedeutung des Presbyters Claudianus Mamertus knüpft sich an seine Argumentation für die Unkörperlichkeit der Seele. Hatte einst Tertullian die Körperlichkeit Gottes behauptet, so war zwar diese Ansicht längst aufgegeben worden, aber noch um 350 n. Chr. behauptete der (oben § 15, S. 74 erwähnte) Athanasianer Hilarius, Bischof von Poitiers, dass im Unterschiede von Gott alles Geschaffene, also auch die menschliche Seele, körperlich sei. Eben diese Lehre vertraten später Cassianus, der Hauptbegründer des Semipelagianismus, der zwischen dem Augustinischen und Pelagianischen Standpunkte zu vermitteln sucht, Faustus, Bischof von Regium in Gallien, einer der hervorragendsten Semipelagianer nach der Mitte des fünften Jahrhunderts, und Gennadius gegen das Ende des fünften Jahrhunderts. Alles Geschaffene ist nach Faustus eine Einheit von Stoff und Form; alles Geschaffene ist begrenzt, hat also ein örtliches, mithin auch ein körperliches
89 Dasein; alles Geschaffene hat Qualität und Quantität, da nur Gott über die Kategorien erhaben ist, mit der Quantität aber nothwendig auch Räumlichkeit; die Seele endlich wohnt im Leibe, ist also eine räumlich begrenzte und daher auch körperliche Substanz. Claudianus Mamertus entgegnet: Zwar müssen alle Geschöpfe, also auch die Seele, unter Kategorien fallen; sie ist Substanz und hat Qualität; aber die Seele fällt nicht, wie der Körper, unter die sämmtlichen Kategorien, und insbesondere kommt ihr nicht eine Quantität im eigentlichen räumlichen Sinne dieses Wortes zu; sie hat eine Grösse nur der Tugend und Einsicht nach. Die Bewegung der Seele geschieht nur in der Zeit, nicht wie die des Körpers, in Zeit und Raum. Die Welt muss, um vollständig zu sein, alle Arten des Daseins in sich haben, also ausser dem körperlichen auch das unkörperliche, welches durch seine Freiheit von Quantität und Raum mit Gott ähnlich und über die Körper erhaben, durch seine Geschöpflichkeit aber und sein Behaftetsein mit Qualität und zeitlicher Bewegung von dem qualitätslosen und ewigen Gotte verschieden und der Körperwelt ähnlich ist.

Die Seele wird nicht vom Körper umfasst, sondern umfasst den Körper, indem sie ihn zusammenhält. Doch adoptirt Claudianus auch den neuplatonisch-augustinischen Gedanken, dass die Seele ganz in allen Theilen ihres Leibes gegenwärtig sei, so wie Gott in allen Theilen der Welt.

Die um 470 von Marcianus Capella (der sich nicht zum Christenthum bekannt hat) verfasste Schrift über die artes liberales, eingeleitet durch die Vermählung des Mercur mit der Philologie, enthält das älteste vollständig auf uns gekommene Compendium der damals und später in den Schulen gelehrten Doctrinen.

Ueber Boëthius (470—526) vgl. Grdr. I, S. 184 ff., 2. Aufl. S. 230 ff. Wir besitzen noch seine Uebersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topica und Soph. Elench. des Aristoteles, so wie seine Uebersetzung des Buches de interpretatione nebst seinem Commentar, seine Uebersetzung der Kategorien nebst seinem Commentar, seinen Commentar zu des Victorinus Uebersetzung der von Porphyrius verfassten Isagoge, seine eigene Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius, welche er gleichfalls mit einem Commentar versah, dann die Schriften: Introductio ad categoricos syllogismos; de syllogismo categorico, de syllogismo hypothetico, de divisione, de definitione; de differentiis topicis; nicht ganz erhalten ist sein Commentar zur Topik Cicero's. Der Zweck des Boëthius in diesen Schriften ist nur der didaktische, das von den früheren Philosophen Erforschte in einer möglichst leicht verständlichen Form zu überliefern. Seine Consolatio, wie auch das Buch de unitate et uno etc., ruht auf neuplatonischen Gedanken. Die Schrift de trinitate ist ihm fälschlich beigelegt worden.

Cassiodorus, geb. um 468, gest. nicht vor 562, will in allen seinen Schriften nicht einen wesentlichen Fortschritt des Denkens begründen, sondern nur aus den Werken, die er gelesen, eine übersichtliche Zusammenstellung des Nothwendigsten geben (de anima 12). In seiner Schrift de anima behauptet er, nur der Mensch habe eine substantielle und unsterbliche Seele, das Leben der unvernünftigen Thiere aber liege in ihrem Blute (de an. 1). Die menschliche Seele ist vermöge ihrer Vernünftigkeit zwar nicht ein Theil Gottes, denn sie ist nicht unveränderlich, sondern kann sich auch zum Bösen bestimmen, ist aber doch fähig, durch Tugend sich Gott zu verähnlichen; sie ist geschaffen zum Bilde Gottes (de an. 2 f.). Sie ist geistig, da sie Geistiges zu erkennen vermag. Das Körperliche ist nach drei Dimensionen, nach Länge, Breite und Dicke, ausgebreitet, es hat feste Grenzen, und ist an jeder bestimmten Stelle nur mit je einem seiner Theile; die Seele aber ist ganz in ihren Theilen, sie ist in ihrem Leibe überall gegenwärtig und nicht durch eine räumliche Form begrenzt (de an. 2: ubicumque substantialiter inserta est; tota est in partibus suis, nec alibi major, alibi minor est, sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione porrigitur; ib. 4: ubicumque est nec formam recipit). Im 90
Unterschiede von Claudianus Mamertus will Cassiodorus auch die Kategorie der Qualität nicht im eigentlichen Sinne auf die Seele beziehen (de an. 4). Die freien Künste und Wissenschaften (die drei artes oder scientiae sermocinales: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, und die vier disciplinae oder scientiae reales: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie) empfiehlt Cassiodorus als nützlich, weil sie dem Verständnisse der heiligen Schriften und der Gotteserkenntniss dienen, obschon man auch ohne sie zur Erkenntniss der christlichen Wahrheit gelangen könne (de instit. div. litt. 28). Seine Schrift de artibus ac disciplinis liberalium litterarum hat in den nächstfolgenden Jahrhunderten vielfach als Lehrbuch gedient. Cassiodorus verweist darin öfters auf die reichhaltigeren Zusammenstellungen des Boëthius; hauptsächlich aus diesem und aus Appulejus hat er seine Dialektik geschöpft.

Isidorus Hispalensis (gest. 636) hat durch sein Realwörterbuch die encyclopädischen Studien gefördert und insbesondere auch die logische Schultradition, von Cassiodorus und Boëthius ausgehend, fortgeführt, indem er im zweiten Buche jenes Werkes die Rhetorik und Dialektik darstellt, welche beide er unter dem Namen Logik zusammenfasst. Auch seine drei Bücher Sentenzen, welche Aussprüche von Kirchenvätern enthalten, und seine Schriften de ordine creaturarum und de rerum natura haben Späteren als Quelle ihrer Kenntnisse gedient.

Hauptsächlich aus den Schriften des Isidorus setzte der Angelsachse Beda (673—735) seine Compendien zusammen; aus diesen, wie auch aus Isidorus und aus der pseudo-augustinischen Schrift über die zehn Kategorien schöpfte dann Albinus Alcuinus (735—804) in seinen Schriften über die Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Ein im Mittelalter vielgelesenes Excerpt aus Cassiodorus über die sieben freien Künste wurde früher mit Unrecht für sein Werk gehalten. Dasselbe nennt jene Doctrinen die sieben Säulen der Weisheit oder die Stufen der Erhebung zur vollkommenen Wissenschaft (Oper. ed. Froben. II. p. 268). In den durch ihn begründeten Klosterschulen wurden die septem artes et disciplinae liberales oder doch einzelne derselben von den Doctores scholastici gelehrt und mit Vorliebe Dialektik getrieben; aus der Anwendung der Dialektik auf die Theologie ist die „Scholastik“ entsprungen.

---

1 ## Zweite Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die scholastische Philosophie.

§ 19. Die Scholastik ist die Philosophie im Dienste der bereits bestehenden Kirchenlehre und insbesondere die Accommodation der antiken Philosophie an dieselbe. Ihre Perioden sind 1. die beginnende Scholastik oder die noch unvollkommene Accommodation der (aristotelisch-logischen und neuplatonischen) Philosophie an die Kirchenlehre, von Johannes Scotus Erigena bis auf die Amalricaner oder vom neunten bis zum Beginn des dreizehnten Jahrhunderts; 2. die Blüthezeit der Scholastik oder die vollendete Accommodation der (nunmehr vollständig bekannt gewordenen aristotelischen) Philosophie an das Dogma der Kirche, von Alexander von Hales bis auf Duns Scotus und die Scotisten, oder vom Beginn des dreizehnten bis gegen die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts; 3. die Auflösung der Scholastik oder der beginnende Widerstreit zwischen Vernunft und Glauben, von der Mitte des vierzehnten bis zur Mitte und nach der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts oder von Occam bis zu dem Ausgange des Mittelalters, dem Wiederauf-

blühen der classischen Studien, dem Aufkommen der Naturforschung und dem Eintritt der Kirchenspaltung. In ähnlichem Verhältniss steht während dieser Zeit die arabische und jüdische Philosophie zu den betreffenden Religionslehren.

Ueber die Scholastik handeln namentlich: Lud. Vives (de causis corruptarum artium, in seinen Werken, Basel 1555), Lambertus Danaeus (in seinen Prolegom. in primum librum sententiarum cum comm., Genev. 1580), Ch. Binder (de scholastica theologia, Tüb. 1624), J. Launoy (de varia Aristotelis fortuna in acad. Parisiensi, Par. 1653, und de scholis celebr. a Carolo M. et post ipsum instauratis, Par. 1672), Ad. Tribbechovius (de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum huma- 2
narumque rerum scientia, Giessae 1665), C. E. Bulaeus (hist. universit. Parisiensis, Par. 1665—73), Jac. Thomasius (de doctoribus schol., Lips. 1676), Jac. Brucker (hist. crit. philos., t. III, Lips. 1743, p. 709—912), ferner Tiedemann, Buhle, Tennemann, Ritter u. A. in ihren allgem. Gesch. der Philosophie; in neuerer Zeit besonders: A. Jourdain (recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1819, 2. Aufl. Par. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831), Rousselot (études sur la philosophie dans le moyen-âge, Par. 1840—42), Barth. Hauréau (de la philosophie scolastique, 2 voll., Par. 1850; Singularités historiques et littéraires, Paris 1861), Prantl (Gesch. der Logik im Abendlande, Band II, Leipzig 1861), W. Kaulich (Gesch. der scholast. Philosophie, 1. Theil: von Joh. Scotus Erigena bis Abälard, Prag 1853) und Alb. Stöckl (Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. I. u. II., 1, Mainz 1864—65); ferner Erdmann (der Entwicklungsgang der Scholastik, in: Zeitschr. für wiss. Th., Jahrg. VIII, Heft 2, Halle 1865, S. 113—171, und in dem betreffenden Abschnitt seines Grundr. d. Gesch. d. Ph., Bd. I, Berlin 1865, S. 245—466).

Der Name Scholastiker (doctores scholastici), mit dem die Lehrer der septem artes liberales (Grammatik, Dialektik, Rhetorik im Trivium; Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im Quadrivium) oder doch einiger derselben in den von Karl dem Grossen gegründeten Klosterschulen, wie auch die Lehrer der Theologie bezeichnet wurden, ward demnächst auf Alle übertragen, die sich schulmässig mit den Wissenschaften, insbesondere mit der Philosophie, beschäftigten. (Der früheste Gebrauch der Bezeichnung σχολαστικός als Terminus ist bei Theophrast nachweisbar in einem Briefe an seinen Schüler Phanias, woraus Diog. L. V, 50 einiges erhalten hat. An das Mittelalter kam der Ausdruck durch Vermittelung des römischen Alterthums.)

In der Polemik gegen Juden und Hellenen, gegen Judaisten, Gnostiker und Häretiker aller Art hatte das kirchliche Dogma sich entfaltet, indem das philosophische Denken der Entwickelung der Kirchenlehre diente, und zwar vor dem Nicäischen Concil der Ausbildung der Grundlehren, nach demselben der Fortbildung derselben zum umfassenden Dogmencomplexe. Noch Augustin gewann das Neue und Eigenthümliche in seiner Lehre durch den innern und äussern Kampf gegen die Richtung der Manichäer, der Neuplatoniker, der Donatisten und der Pelagianer. Nachdem aber die Kirchenlehre bereits zum Dogmencomplex sich entfaltet hatte und zu festem Bestande gelangt war, blieb als Werk der Schule die Systematisirung und Bewahrheitung derselben vermittelst der entsprechenden Umbildung der antiken Philosophie übrig; hierin lag die Aufgabe der Scholastik. Zwar ist der Gegensatz zwischen Patristik und Scholastik kein absoluter, da auch schon in der patristischen Zeit allmählich mehr und mehr in dem Maasse, wie das Dogma bereits zur Ausbildung gelangt war, das Denken der Anordnung und Begründung

desselben diente, und andererseits in der scholastischen Periode das Dogma noch nicht in jedem Betracht abgeschlossen war, sondern eine gewisse durch das theologisch-philosophische Denken vermittelte Fortbildung erfuhr. Aber diese Relativität hebt den Unterschied der Perioden nicht auf, sondern beweist nur, was sich im Einzelnen bestätigt findet, dass die Anfänge des scholastischen Typus des Philosophirens bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreichen (wie namentlich schon Augustin an mehreren Stellen das scholastische Princip ausgesprochen hat, dass man das, was man mit der Gewissheit des Glaubens bereits festhalte, auch mit dem Lichte der Vernunft solle zu erkennen streben, während er in der Schrift de vera religione die Einheit der Philosophie mit der wahren Religion behauptet, und überhaupt auch den Weg durch Vernunft zum Glauben nicht ausschliesst), und dass andererseits die hervorragendsten Scholastiker immer noch in einem gewissen, obschon geringeren Maasse als Väter der Kirche und Kirchenlehre gelten dürfen (wie denn auch einzelne kirchlich diesen Ehrentitel führen, vgl. Grdr. II[a], S. 18, 2. A. S. 21).

Im Beginn der scholastischen Periode steht das philosophische Denken noch
nicht durchaus in dem Verhältniss der Dienstbarkeit zur Kirchenlehre; insbesondere
behauptet Scotus Erigena vielmehr die Identität der wahren Religion mit der wahren
Philosophie, als die Unterordnung dieser unter jene, weicht thatsächlich von der
Kirchenlehre nicht unwesentlich ab und sucht durch Umdeutung derselben im Sinne
3 der von ihm angenommenen (dionysisch-neuplatonischen) Philosophie die Kluft zu
überbrücken; auch in der nächstfolgenden Zeit wird die Conformität des Denkens mit der Kirchenlehre nur allmählich unter heftigen Kämpfen gewonnen. In der zweiten Periode aber (der Zeit der Herrschaft des Realismus) erscheint die Conformität zwischen der umgebildeten aristotelischen Philosophie und dem kirchlichen Glauben als fest begründet; ihr gehören die Häupter der Scholastik (namentlich Albert, Thomas und Duns Scotus) an. In der dritten Periode beginnt diese Uebereinstimmung sich wieder aufzulösen, indem (seit dem Wiederaufkommen des Nominalismus) das scholastische Axiom der Vernunftgemässheit der Kirchenlehre wankend wird und ein Zwiespalt zwischen der (aristotelischen) Schulphilosophie und dem christlichen Glauben hervortritt, der schliesslich (zumeist in der Uebergangsperiode zur Philosophie der Neuzeit) einen Theil der Philosophen (wie namentlich Pomponatius und seine Anhänger) zur verhüllten Parteinahme für ein dem dogmatischen Supranaturalismus feindliches Denken führt, einen Theil der Gläubigen dagegen (Mystiker und Reformatoren) zur offenen Parteinahme gegen die Schulvernunft und für eine unmittelbare Hingabe an die alles menschliche Denken überragende Offenbarung, wiederum Andere aber zu neuen Versuchen in der Philosophie veranlasst, und zwar theils durch Erneuerung älterer Systeme (insbesondere des neuplatonischen), theils auch durch selbstständige Forschung (Telesius u. A.).

§ 20. Johannes Scotus Erigena, von schottischer Nationalität, aber wahrscheinlich in Irland geboren und erzogen, durch Karl den Kahlen nach Frankreich berufen, schloss sich in seiner Speculation, die er vornehmlich in der Schrift de divisione naturae darlegt, zunächst an Dionysius den Areopagiten an, dessen Werke er in's Lateinische übersetzt hat, wie auch an dessen Commentator Maximus Confessor, ferner an Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und andere griechische Kirchenlehrer, demnächst auch an die lateinischen, namentlich an Augustin. Die wahre Philosophie gilt

ihm als identisch mit der wahren Religion. Indem er das kirchliche Dogma durch die vermeintlich altchristlichen, thatsächlich aber aus dem Neuplatonismus geflossenen Anschauungen des Pseudo-Dionysius zu interpretiren sucht, gewinnt er ein die Keime des mittelalterlichen Mysticismus ebensowohl wie des dialektischen Scholasticismus enthaltendes System, welches jedoch von der kirchlichen Autorität als dem wahren Glauben widerstreitend verworfen wurde. Den christlichen Schöpfungsbegriff sucht Erigena zu verstehen, indem er ihn im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutet. Gott ist ihm die oberste Einheit, einfach und doch auch mannigfach; der Hervorgang aus ihm ist die Vervielfältigung der göttlichen Güte vermöge des Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besonderen, so dass zuerst nach dem allgemeinsten Wesen aller Dinge die Gattungen von hoher Allgemeinheit werden, dann das minder Allgemeine bis herab zu den letzten Species mittelst der specifischen Differenzen und Proprietäten. Diese Lehre beruht auf der Hypostasirung des Allgemeinen als einer der Ordnung nach vor dem Besondern realiter existirenden Wesenheit, also auf der Platonischen Ideenlehre in der 4
Auffassung, die später durch die Formel: „universalia ante rem“ bezeichnet zu werden pflegte. Doch schliesst Scotus auch das Sein des Allgemeinen in dem Besonderen nicht aus. Den Hervorgang der endlichen Wesen aus der Gottheit nennt Scotus den Process der Entfaltung (analysis, resolutio), und stellt demselben zur Seite die Rückkehr zu Gott oder die Vergottung (reversio, deificatio), die Congregation der unendlichen Vielheit der Individuen zu den Gattungen und schliesslich zu der einfachsten Einheit von Allem, die Gott ist, so dass dann Gott Alles und wiederum das All Gott ist. An Dionysius den Areopagiten schliesst sich Johannes Scotus auch an in der Unterscheidung einer bejahenden Theologie, die Gott positive Prädicate im symbolischen Sinne beilege, und einer verneinenden, welche ihm dieselben im eigentlichen Sinne abspreche.

Die Schrift des Johannes Scotus Erigena de divina praedestinatione erschien (nachdem seine Uebersetzung des Dionysius schon zu Köln 1556 gedruckt worden war) zuerst in Guilberti Mauguini vett. auctt. qui nono seculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta, Paris 1650, tom. I, p. 103 sqq. Das Werk de divisione naturae, durch Papst Honorius III. am 23. Febr. 1225 zur Verbrennung verurtheilt, gab zuerst Thomas Gale Oxf. 1681 heraus, darnach zunächst C. B. Schlüter Münster 1838, ferner zugleich mit der Uebersetzung des Dionysius und mit der Schrift de praedestinatione H. J. Floss Par. 1853 als 122. Bd. von Migne's Patrologiae cursus completus.

Ueber Johannes Scotus handeln insbesondere: P. Hjort (Johann Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf, Kopenhagen 1823), Heinrich Schmid (in seiner Schrift: der Mysticismus des Mittel-

alters in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824, S. 114—178), Fr. Ant. Staudenmaier (Johannes Scotus Erigena, Bd. I, Frankfurt a. M. 1834), St. Réné Taillandier (Scot Erigène et la philosophie scolastique, Strassb. 1843), Nic. Möller (Joh. Scotus Erigena und seine Irrthümer, Mainz 1844), Theod. Christlieb (Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena, Gotha 1860), Joh. Huber (Joh. Sc. Erig., ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter, München 1861). Vgl. Hauréau, philos. scolastique I, p. 111—130, Wilh. Kaulich, in: Abh. d. böhm. Ges. d. W. XI, 1861, S. 147—198 u. Gesch. d. scholast. Philos. I, S. 65—226, ferner die Vorreden der Editoren, und speciell über die Logik Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 20—37.

Johannes, der in den Handschriften bald Scotus, bald Jerugena oder Erigena genannt wird, stammte wahrscheinlich aus Irland (welches damals Scotia major hiess als das Stammland der Schotten, die aus ihm nach Schottland hinübergewandert sind). Gale's Deutung von Erigena auf Ergene in der Grafschaft Hereford als Geburtsort ist falsch, Mackenzie's Deutung auf Aire in Schottland unwahrscheinlich; der Name weist (wie Thomas Moore, history of Ireland I, c. 13 dargethan hat) auf Hibernia (Ἰέρνη) hin. Das Geburtsjahr muss zwischen 800 und 820 fallen. Seine Bildung hat Johannes wahrscheinlich auf den damals in Irland blühenden Schulen erhalten. Er verstand das Griechische, obschon vielleicht minder gut als das Lateinische. Von den Schriften alter Philosophen kannte er den Timaeus des Plato in der Uebersetzung des Chalcidius, die Schrift de Interpretatione des Aristoteles, die Categ. (?) nebst der Isagoge des Porphyrius und den Lehrbüchern des Boëthius, Cassiodorus, Marcianus Capella, Isidorus und Späterer, ferner die dem Augustin zugeschriebenen Principia dialectices und decem Categ. Karl der Kahle
5 berief ihn um 843, bald nach seinem Regierungsantritt, an die Hofschule (schola palatina) zu Paris, der er längere Zeit vorstand, und beauftragte ihn mit der Uebersetzung der 824 Ludwig dem Frommen durch den Kaiser Michael Balbus geschenkten Schriften des vermeintlichen Dionysius Areopagita. Der Papst Nicolaus I. aber beklagte sich beim Könige, dass Scotus diese Uebersetzung ihm nicht vor der Veröffentlichung zur Censur zugesandt habe, und wollte diesen wegen häretischer Ansichten zur Verantwortung ziehen. Es ist ungewiss, ob Johannes Scotus hierauf des Lehramts an der Hochschule enthoben wurde; doch behielt er die Gunst des Königs und blieb in der Nähe desselben. Nach einigen Angaben soll er um 882 durch Alfred den Grossen an die zu Oxford gegründete Universität berufen und später als Abt zu Malmesbury von den Mönchen ermordet worden sein; doch scheint hier eine Verwechselung mit einem andern Johannes stattzufinden. Nach Hauréau (nouvelle biographie générale, tom. XVI.) ist anzunehmen, dass Johannes Scotus schon um 877 in Frankreich gestorben ist.

Während die Kirchenväter zwar an die Autorität des alten und demnächst auch des neuen Testaments sich banden (wobei die oft sehr freie allegorische Deutung sie über eine blosse Abhängigkeit hinaushob), aber zu ihren Vorgängern durchweg sich wesentlich im Verhältniss der Gleichberechtigung fühlten und keine Scheu trugen, die Anschauungen derselben nach ihrer eigenen Einsicht rectificirend umzubilden, unterwirft sich die Scholastik und der Absicht nach bereits Erigena dem Ansehen der „Väter" nahezu in dem gleichen Maasse, wie dem Schriftworte selbst. Mit dem Glauben an die geoffenbarte Wahrheit muss nach Scotus alle unsere Forschung beginnen. De praedest. I: salus nostra ex fide inchoat. De divis. nat. II, 20 (ed. Schlüter): non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur, intelligere. Wir dürfen, heisst es ib. I, 66, über Gott nicht unsere eigenen Erfindungen vorbringen, sondern nur das, was in der heiligen Schrift geoffenbart ist und aus

ihren Aussprüchen sich entnehmen lässt. Ib. II, 15: ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo. Unsere Sache aber ist es, den Sinn der göttlichen Aussprüche, der ein vielfältiger und gleich der Pfauenfeder in mancherlei Farben schillernder ist, denkend zu ermitteln (ib. IV, 5), insbesondere auch den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückzuführen (ib. I, 66). Bei der Aufgabe, in die Geheimnisse der Offenbarung einzudringen, sollen die Schriften der Kirchenväter uns leiten. Uns ziemt es nicht, über die Einsichten der Väter abzuurtheilen, sondern wir müssen uns fromm und ehrfurchtsvoll an ihre Lehren halten; aber es ist uns gestattet das auszuwählen, was den göttlichen Aussprüchen nach dem Ermessen der Vernunft mehr zu entsprechen scheint (ib. II, 16), zumal wo bei den alten Kirchenlehrern selbst Widersprechendes sich findet (ib. IV, 16).

Johannes Scotus behauptet unter Berufung auf Augustin die Identität der wahren Philosophie mit der wahren Religion; er stützt sich namentlich darauf, dass die Gemeinschaft des Cultus an die Gemeinschaft der Lehre gebunden sei. De praedest. prooem.: non alia est philosophia, i. e. sapientiae studium, et alia religio, quum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Aber er fasst die wahre Religion nicht schlechtweg im Sinne der durch die Autorität sanctionirten Lehre auf, sondern giebt für den Fall einer Collision zwischen Autorität und Vernunft der Vernunft den Vorrang. De divis. nat. I, p. 39. Ib. I, 71: auctoritas ex vera ratione processit, ratio vera nequaquam ex auctoritate. Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse videtur; vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, 6
nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Doch gesteht er zu (ib. II, 36): nihil veris rationibus convenientius subjungitur, quam sanctorum patrum inconcussa probabilisque auctoritas. Von seinen Gegnern wurde ihm Geringachtung der kirchlichen Autoritäten zum Vorwurf gemacht; über die Prädestination habe er (in seiner Schrift gegen Gottschalk) zu selbstständig argumentirt.

Der Grundgedanke (aber freilich auch der Grundirrthum) des Erigena ist (wie auch Hauréau, philos. scol. I, S. 130 mit Recht bemerkt) die Gleichsetzung der Grade der Abstraction mit den Stufen der Existenz. Er hypostasirt die Tabula logica.

In der Schrift de divisione naturae geht Johannes Scotus aus von der Eintheilung der φύσις, unter welchem Begriff er alles Seiende und Nichtseiende zusammenfasst, in vier Species: 1) die, welche schafft und nicht geschaffen wird, 2) die, welche geschaffen wird und schafft, 3) die, welche geschaffen wird und nicht schafft, 4) die, welche weder schafft noch geschaffen wird. De divis. nat. I, 1: videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est quae creat et non creatur, secunda quae creatur et creat, tertia quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Die erste ist die Ursache alles Seienden und Nichtseienden, die zweite umfasst die in Gott subsistirenden Ideen als die primordiales causas, die dritte geht auf die im Raum und in der Zeit erscheinenden Dinge, die vierte endlich fällt mit der ersten zusammen, sofern beide auf Gott gehen, die erste nämlich auf Gott als den Schöpfer, die vierte auf Gott als den Endzweck aller Dinge.

Unter dem Nichtseienden, welches Johannes Scotus in seine Eintheilung mitaufnimmt, will er nicht dasjenige verstehen, was gar nicht ist (quod penitus non est), die blosse Privation, sondern zuhöchst das, was unsere sinnliche und vernünftige Erkenntniss überragt; dann das, was in der Ordnung des geschaffenen Seins, die

von der Vernunftkraft (virtus intellectualis) durch ratio und sensus hindurch bis zu der anima nutritiva et auctiva herabführt, jedesmal das Höhere ist, so fern es als solches von dem Niederen nicht erkannt wird, wogegen es als ein Seiendes zu bezeichnen sei, sofern es von dem Höheren und von sich selbst erkannt werde; ferner aber werde auch das bloss noch potentiell Existirende (wie das Menschengeschlecht in Adam, die Pflanze in dem Saamen) ein Nichtseiendes genannt; viertens nach philosophischer Redeweise das Körperliche, da es werde und vergehe und nicht
7 gleich dem Intelligibeln wahrhaft sei; fünftens die Sünde als Verlust des göttlichen Ebenbildes (de div. nat I, 2 ff.).

Das schaffende unerschaffene Wesen hat allein essentielle Subsistenz; es ist allein wahrhaft; es ist die Essenz aller Dinge. De div. nat. I, 3: ipso namque omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Ib. I, 14: solummodo ipsam (naturam creatricem omniumque causalem) essentialiter subsistere. Gott ist Anfang, Mitte und Ende der Dinge. Ib. I, 12: est igitur principium, medium et finis: principium, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant, medium autem quia in se ipso et per se ipsum subsistunt omnia, finis vero quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia. Gottes Wesen ist unerkennbar den Menschen und selbst den Engeln; doch kann aus dem Sein der Dinge sein Sein, aus ihrer Ordnung, wonach sie sich in Classen gliedern, seine Weisheit, aus ihrer constanten Bewegung sein Leben erschaut werden; unter seinem Sein aber ist der Vater, unter seiner Weisheit der Sohn, unter seinem Leben der heilige Geist zu verstehen (ib. I, 14). Gott ist also Ein Wesen (essentia) in drei Substanzen. Freilich treffen alle diese Bezeichnungen nicht im eigentlichen Sinne zu; mit Recht sagt Dionysius, durch keinen Namen könne die höchste Ursache wahrhaft bezeichnet werden; jene Ausdrücke haben nur symbolische Geltung. Sie gehören der affirmativen Theologie an, die bei den Griechen *καταφατική* heisst; die verneinende Theologie (*ἀποφατική*) hebt sie wieder auf. Symbolisch oder metaphorisch kann Gott Wahrheit, Güte, Essenz, Licht, Gerechtigkeit, Sonne, Stern, Hauch, Wasser, Löwe und unzähliges Anderes genannt werden; in Wahrheit ist er über alle diese Prädicate erhaben, da jedes derselben einen Gegensatz hat, er aber gegensatzlos ist. De div. nat. I, 16: essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil, *ὑπερούσιος* igitur est, id est superessentialis; item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est, bonitati enim malitia opponitur, *ὑπεράγαθος* igitur, plus quam bonus, et *ὑπεραγαθότης*, id est plus quam bonitas. In gleicher Art legt Johannes Scotus der natura creatrix non creata die Prädicate *ὑπέρθεος, ὑπεραληθής* und *ὑπεραλήθεια, ὑπεραιώνιος* und *ὑπεραιωνία, ὑπέρσοφος* und *ὑπερσοφία* bei, welche alle zwar affirmativ lauten, aber einen negativen Sinn involviren. Ebenso lässt er dieselbe (und zwar dies ausdrücklich auch nach Augustin) über die zehn Kategorien erhaben sein, jene allgemeinsten Genera, in welche Aristoteles alles Geschaffene eingetheilt habe (ib. I, 16 ff.).

Aus dem unerschaffenen schaffenden Wesen geht die Schöpfung hervor, und zwar zunächst das geschaffene und doch zugleich auch selbst schaffende Wesen, welches die Gesammtheit der primordiales causae, der prototypa, primordialia exempla oder ideae ist, der ewigen Urbilder der Dinge. De divis. nat. II, 2: species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt.

Diese ersten Gründe aller Einzelobjecte sind enthalten in der göttlichen Weisheit oder dem göttlichen Wort, dem eingebornen Sohne des Vaters; sie entfalten sich ihrerseits unter dem Einfluss des heiligen Geistes oder der pflegenden göttlichen Liebe zu ihren Wirkungen, den geschaffenen und nicht schaffenden

Objecten. Ib. II, 19: spiritus enim sanctus causas primordiales, quas pater in principio, in filio videlicet suo, fecerat, ut in ea quorum causa sunt procederent, fovebat, hoc est divini amoris fotu nutriebat; ad hoc namque ova ab alitibus, ex quibus haec metaphora assumta est, foventur, ut intima invisibilisque vis, quae in eis latet, per numeros locorum temporumque in formas visibiles corporalesque pulchritudines, igne aëreque in humoribus seminum terrenaque materia operantibus, erumpat. Die Materialität dieser letzteren Objecte ist, wie Joh. ib. I, 36 mit Berufung auf Gregor von Nyssa (vgl. Grdr. II[a], S. 72, 2. Aufl. S. 78) lehrt, nur Erscheinung; sie beruht 8
auf der Verflechtung der Accidentien (accidentium quorundam concursus) untereinander. Unter dem Nichts, aus dem sie nach der kirchlichen Lehre geschaffen sind, ist Gottes eigenes, alle Erkenntniss überragendes Wesen zu verstehen. De divis. nat. III, 19: ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam (superessentialis est enim et supernaturalis) eo nomine (nihili) significatam crediderim. Die Schöpfung ist ein Hervorgang (processio) Gottes durch die primordiales causas oder principia in die unsichtbaren und sichtbaren Creaturen (ib. III, 25). Dieser Hervorgang aber ist ein ewiger. Ib. III, 17 sq.: omnia quae semper vidit, semper fecit; non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio; — videt enim operando et videndo operatur. Aller endlichen Dinge Substanz ist Gott. Non enim extra eam (divinam naturam) subsistunt; conclusum est, ipsam solam esse vere ac proprie in omnibus et nihil vere ac proprie esse quod ipsa non sit. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum, et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus opertum et incognitus cognitum et forma et specie carens formosum et speciosum et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem, — et omnia creans in omnibus creatum et omnium factor factum in omnibus. Ausdrücklich sagt Scotus, dass er diese Lehre nicht von der Incarnation allein verstanden wissen wolle, sondern von der Condescendenz des dreieinigen Gottes in alles Geschaffene. Unser Leben ist Gottes Leben in uns. Ib. I, 78: se ipsam sancta trinitas in nobis et in se ipsa amat, videt, movet. Die Erkenntniss Gottes durch die Engel und Menschen ist Gottes Selbstoffenbarung in ihnen (apparitio Dei) oder Theophanie (θεοφάνεια, ib. I, 7 ff.).

Das Wesen, welches weder schafft, noch geschaffen wird, ist nicht ein viertes neben den drei ersten, sondern sachlich mit dem schaffenden ungeschaffenen Wesen identisch; es ist Gott als das letzte Ziel der Dinge, wohin alles schliesslich zurückkehrt, um dann ewig in ihm zu ruhen und nicht auf's Neue aus ihm hervorzugehen. De divis. nat. II, 2: prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur: est enim principium omnium quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque ceteraque quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit; quoniam vero ad eandem causam omnia quae ab ea procedunt dum ad finem pervenient reversura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur; nam postquam in eam reversa sunt omnia, nihil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt. Ib. III, 23: jam desinit

creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeterniter manebunt et manent conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; Deus enim omnia in omnibus erit et omnis creatura obumbrabitur in Deum, videlicet conversa sicut astra sole oriente.

Da die Gottheit dem Johannes Scotus die Substanz aller Dinge ist, so kann er nicht mit den Aristotelikern (die er Dialektiker nennt) das Einzelobject als eine Substanz betrachten, von der das Generelle auszusagen und in der das Accidentielle enthalten sei; alles ist ihm vielmehr in der Einen göttlichen Substanz enthalten und das Specielle und Individuelle dem Generellen immanent, und dieses ist wiederum in jenem als in seinen natürlichen Theilen (de divis. nat. I, 27 ff.) Aber diese Ansicht ist auch nicht mit der ursprünglichen Platonischen identisch (obschon mehrere neuere Forscher die Lehre von der Immanenz oder Inhärenz des Individuellen in dem Allgemeinen und Ideellen schon dem Plato selbst beilegen); sie beruht auf der Uebertragung des Aristotelischen Substanzbegriffs auf die Platonische Idee und des Verhältnisses der συμβεβηκότα zur Substanz auf das der Individuen zur Idee.

Dass diese gesammte Doctrin aus Dionysius dem Areopagiten und seinem Commentator Maximus gezogen sei, sagt Johannes Scotus ausdrücklich, besonders in der Dedication seiner Uebersetzung der Scholien des Maximus zum Gregor von Nazianz; auch bekundet sich durchweg die platonische und neuplatonische Basis. Die versuchte Verschmelzung mit der kirchlichen Lehre konnte nicht ohne Inconsequenzen durchgeführt werden. Ist die Gottheit das ὄν, das reale Wesen, das durch den allgemeinsten Begriff, den des Seins, erfasst wird, so kann einestheils die Auffassung unter der Form der Persönlichkeit nur der Phantasie, nicht dem Gedanken angehören, anderntheils kann die Mehrfachheit, insbesondere die Trinität, nicht ihr selbst, sondern erst ihrer Entfaltung zukommen, und demgemäss sollte namentlich der Logos der zweiten Form, der geschaffenen und schaffenden, angehören, wie Plotin in der That auf das schlechthin einfache Urwesen an zweiter Stelle den νοῦς mit den Ideen folgen lässt (und dann als dritte Gottheit die Welt-
9 seele), und doch muss Johannes Scotus zufolge der athanasianischen Umformung der Logoslehre den Logos (wie auch den heiligen Geist) dem Urwesen selbst zurechnen und stellt nur die Ideen, die in ihm sind, in die zweite Classe (gleich wie in die dritte die durch Mitwirkung des heiligen Geistes gewordene Welt). — Die Rückkehr aller Dinge in Gott, die Scotus der Consequenz seiner Grundanschauung gemäss annimmt, stimmt nicht zu dem kirchlichen Lehrbegriff.

Neben den platonischen und neuplatonischen Einflüssen geben sich auch aristotelische bei Johannes Scotus kund, obschon er metaphysische Lehren des Aristoteles nur mittelbar kannte. Die drei ersten seiner vier Eintheilungsglieder sind eine neuplatonisch-christliche Umbildung der drei von Aristoteles (Metaph. XII, 7) aufgestellten Eintheilungsglieder: das unbewegte Bewegende, das bewegte Bewegende, das bewegte Nichtbewegende, welche Scotus aus einer Stelle des Augustin kennen konnte (de civ. Dei V, 9: causa igitur rerum quae facit nec fit, Deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales; corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae). Die Dionysische Lehre von der Rückkehr in Gott ergab dann die vierte Form.

Dem Johannes Scotus sind die Universalien vor, aber darum nicht weniger auch in den Einzelobjecten oder vielmehr die Einzelobjecte in jenen; der Unterschied dieser (realistischen) Lehrformen von einander ist bei ihm noch nicht zur Entfaltung gelangt. Zum Nominalismus aber konnte sein System Spätere nur in

dem Sinne führen, dass es durch die unüberwundenen Widersprüche zur Polemik gegen seine Voraussetzung der substantiellen Existenz der Universalien und zur Auffassung derselben als bloss subjectiver Formen veranlassen mochte; positiv enthält es nicht Keime des Nominalismus. In der Notiz, die aus der alten Historia a Roberto rege ad mortem Philippi primi zuerst Bulaeus in seiner Histor. univers. Paris. I, p. 443 veröffentlicht hat: in dialectica hi potentes exstiterunt sophistae: Johannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis, hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores (vgl. Hauréau, philos. scol. I, S. 174 f. und Prantl, Gesch. der Log. II, S. 76 f.), ist schwerlich (mit Hauréau und Prantl) Johannes Scotus unter dem Johannes zu verstehen, sondern ein im Uebrigen uns unbekannter späterer Dialektiker. Erigena könnte gemeint sein, sofern die Notiz aus einem Missverständniss seiner Doctrin geflossen wäre. Dieses könnte sich etwa an seine Behauptung (de divis. nat. I, 16 ff.) knüpfen, dass alle affirmativen Prädicate des göttlichen Wesens nur Namen von symbolischer Gültigkeit seien und nicht reale Momente desselben ausdrücken (ib. I, 78: nominabiliter sive verbaliter, non tamen proprie sed translative), wogegen doch im Uebrigen Scotus die reale Gültigkeit der in Worten sich vollziehenden Erkenntniss anerkennt (ib. I, 16: quod in nominibus cognoscimus, necessarium, ut de his rebus quae ab iis significantur, cognoscamus), oder auch an seine Geringachtung der Grammatik und Rhetorik, die als Zweige oder Hülfsmittel der Dialektik nur auf die Worte (voces), nicht auf die Dinge gehen und ihm daher nicht für eigentliche Wissenschaften gelten. De divis. nat. V, 4: matri artium, quae est dialectica, semper adhaerent; sunt enim veluti quaedam ipsius brachia rivulive ex ea manantes vel certe instrumenta, quibus suas intelligibiles inventiones humanis usibus manifestat. Die Dialektik selbst aber oder die λογική, rationalis sophia, coordinirt Erigena (de div. nat. III, 30) der Ethik, Physik und Theologie als die Lehre von der methodischen Form der Erkenntniss (quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium aliarum partium disputandum) und weist ihr insbesondere die Erörterung der allgemeinsten Begriffe oder der Kategorien (Prädicamente) zu, die er aber keineswegs für bloss subjective Gebilde, sondern für die Bezeichnungen der höchsten Genera alles Geschaffenen hält. De divis. nat. I, 16: 10
Aristoteles, acutissimus apud Graecos, ut ajunt, naturalium rerum discretionis repertor, omnium rerum, quae post Deum sunt et ab eo creatae, innumerabiles varietates in decem universalibus generibus conclusit; — illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectione a specialissimis ad generalissima versatur. Ib. I, 29: dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. Ib. I, 46: dialecticae proprietas est rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere, atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari. Ib. IV, 4: intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata. Ib. V, 4: ars illa, quae a Graecis dicitur dialectica et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa οὐσίαν veluti circa proprium suum principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat, per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam οὐσίαν, ex qua egressa est, perveniat, non desinit redire in eam, qua semper appetit quiescere et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.

In der Betrachtung der Kategorien (im ersten Buch) ist theils die Lehre von der Verflechtung derselben untereinander, theils der Versuch bemerkenswerth, unter die Begriffe der Bewegung und Ruhe dieselben zu subsumiren, ferner die Reduction der Kategorie des Ortes auf die logische Definition, die der Verstand vollziehe. Die dialektischen Vorschriften über die Form oder Methode des Philosophirens erörtert Johannes Scotus nicht ausführlich; als das Wesentlichste gilt ihm der Gebrauch der vier Formen, die von den Griechen genannt worden seien διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική. Unter der letzteren versteht er die Zurückführung des Abgeleiteten und Zusammengesetzten auf das Einfache, Allgemeine und Principielle (de praed. prooem.), gebraucht aber den Ausdruck auch im entgegengesetzten Sinne von der Entfaltung Gottes in die Creatur. Praef. ad amb. S. Max.: divina in omnia processio ἀναλυτική dicitur, reversio vero θέωσις, i. e. deificatio.

In dem Streite über die Prädestination erklärte sich Johannes Scotus gegen Gottschalk's Lehre einer zweifachen Vorausbestimmung theils zur Seligkeit, theils zur Verdammniss, und für die Annahme der ersteren allein. In den Streitigkeiten über die Eucharistie betonte er die geistige Seite der Präsenz Christi. Doch mögen diese specifisch-theologischen Verhandlungen hier unerörtert bleiben.

§ 21. Die von Johannes Scotus bekämpfte Ansicht der auf Schriften des Aristoteles und des Boëthius, wie auch des Augustinus und Pseudo-Augustinus, fussenden von ihm sogenannten Dialektiker, dass das Individuum Substanz im vollsten Sinne sei, die Species und Genera aber Substanzen im secundären Sinne, dass die generellen und specifischen Charaktere von der individuellen Substanz zu prädiciren seien und dass ausserdem die unwesentlichen Merkmale oder Accidentien ihr inhäriren, fand unter den Scholastikern während und nach der Zeit des Johannes Scotus zahlreiche Anhänger, die zum Theil in ausdrücklichem Gegensatz gegen seine neuplatonische Theorie dieselbe vertraten, während Andere vielmehr dem Allgemeinen die wahre Substanzialität zuerkannten. Bei einem Theile der
11 Dialektiker tauchte der Zweifel auf, ob, da das Generelle sich von dem Individuellen aussagen lasse, die Gattung für etwas Sachliches (Reales) gelten dürfe, indem es nicht anzugehen scheine, dass eine Sache als Prädicat von einer andern Sache ausgesagt werde; dieser Zweifel führte zu der Behauptung, dass die Genera nur als Worte (voces) anzusehen seien. Die Entwicklung dieser Lehren knüpfte sich insbesondere an des Porphyrius Einleitung zu den logischen Schriften des Aristoteles, in welcher von den Begriffen: genus, differentia, species, proprium und accidens gehandelt wird; man untersuchte, ob hierunter fünf Realitäten oder nur fünf Worte (quinque voces) zu verstehen seien. Eine Stelle in eben dieser Einleitung berührte die drei Fragen: ob die Genera und Species (oder die sogenannten Universalien) substanzielle Existenz haben oder bloss in unseren Gedanken seien, ob sie, falls sie substanziell existiren,

Körper oder unkörperliche Wesen seien, und ob sie von den sinnlich wahrnehmbaren Objecten gesondert oder nur in und an diesen existiren. Porphyrius weist die nähere Erörterung dieser Fragen (welche er namentlich in den dem früheren Mittelalter unbekannten metaphysischen Schriften des Aristoteles, in dem Platonischen oder pseudo-platonischen Parmenides und endlich bei seinem Lehrer Plotinus vorfand) als eine für seine einleitende Schrift zu schwierige Aufgabe ab; aber schon die wenigen Worte reichten hin, um das Problem selbst und die möglichen Lösungsversuche so zu bezeichnen, dass sich daran das Hervortreten des mittelalterlichen Realismus und Nominalismus anknüpfen konnte, um so mehr, da die dialektische Behandlung der kirchlichen Fundamentaldogmen immer wieder darauf zurückführen musste. Die (Platonische oder doch von Aristoteles dem Plato zugeschriebene) Ansicht, dass die Universalien eine von den Einzelobjecten gesonderte, selbstständige Existenz haben und vor diesen (sei es bloss dem Range und dem Causalverhältniss oder auch der Zeit nach) existiren, ist der extreme Realismus, der später auf die Formel gebracht wurde: universalia ante rem. Die (Aristotelische) Ansicht, dass die Universalien zwar eine reale Existenz haben, aber nur in den Individuen, ist der gemässigte Realismus, für den die Formel gilt: universalia in re. Der Nominalismus ist die Lehre, dass nur die Individuen reale Existenz haben, die Gattungen und Arten aber bloss subjective Zusammenfassungen des Aehnlichen seien, die mittelst des gleichen Begriffs (conceptus) vollzogen werden, durch den wir die vielen einander gleichartigen Objecte denken, und mittelst des gleichen Wortes (nomen, vox), durch das wir aus Mangel an lauter Eigennamen die einander gleichartigen Objecte sämmtlich bezeichnen: der Nominalismus ist, sofern er die Subjectivität des Be- 12
griffs betont, Conceptualismus, sofern aber die Identität des Wortes, extremer Nominalismus (oder Nominalismus im engeren Sinne). Die Formel des Nominalismus lautet: universalia post rem. Diese sämmtlichen Hauptrichtungen finden sich schon, theils keimartig, theils in einer gewissen Entwicklnng, im neunten und zehnten Jahrhundert vor; aber dic vollere Entfaltung, die dialektische Begründung und die schärfere gegenseitige Bekämpfung derselben, wie auch das Hervortreten der verschiedenen möglichen Modificationen und Combinationen gehört der Folgezeit an.

Ueber den Realismus und Nominalismus im Mittelalter handeln unter Andern: Jac. Thomasius (oratio de secta nominalium, in seinen Orationes, Lips. 1683—86), Ch. Meiners (de nominalium ac realium initiis, in: Comm. soc. Gott. XII, class. hist.), L. F. O. Baumgarten-Crusius (progr. de vero scholasticorum realium

et nominalium discrimine et sententia theologica, Jen. 1821), F. Exner (über Nominalismus und Realismus, Prag 1842), H. O. Köhler (Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmat. Systeme des Mittelalters, Gotha 1858); vgl. die oben angeführten Schriften über die Philosophie der Scholastiker.

Dem Mittelalter waren (wie nach Jourdains Untersuchungen über die Phys. und Metaph. namentlich Cousin, Hauréau und Prantl nachgewiesen haben) bis fast gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts von logischen Schriften der Alten ausschliesslich folgende bekannt: Arist. Categ. und de interpretatione in der Boëthianischen Uebersetzung, Porphyrii Isagoge in den Uebersetzungen des Boëthius und des Victorinus, Marcianus Capella, Augustin, Pseudo-Augustin, Cassiodorus, Boëth. ad Porphyr. a Victorino translatum, ad Porphyrium a se translatum, ad Arist. categ., ad Arist. de interpret., ad Cic. top., introd. ad categoric. syll., de syllog. categorico, de syll. hypothetico, de divisione, de definitione, de differ. top. Es fehlte die Kenntniss der beiden Analytica, der Topik und der soph. Elench. des Aristoteles. Von den sämmtlichen Schriften des Plato besass man wohl nur einen Theil des Timaeus in der Uebersetzung des Chalcidius; im Uebrigen waren seine Lehren nur mittelbar, insbesondere durch Stellen des Augustin, jener Zeit bekannt. Die Kenntniss der Analyt. und Top. des Aristoteles verbreitete sich allmählich seit 1128, die der metaph. und phys. Schriften um 1200.

Die Stelle der Isagoge des Porphyrius, an welche das Aufkommen der verschiedenen dialektischen Richtungen sich geknüpft hat, lautet in der Uebersetzung des Boëthius, in welcher sie dem Mittelalter vorlag: Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis. Victor Cousin hat (ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, p. LVI) nach dem Vorgange Tennemanns und Anderer auf diese Stelle als den Ausgangspunkt des Streites zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter besonders aufmerksam gemacht.

13 Im Unterschied von dem Neuplatonismus des Joh. Scotus hält namentlich die Schule des Hrabanus Maurus (dessen Werke Colvener Colon. 1627 edirt hat) an dem aristotelisch-boëthianischen Standpunkte fest. Vgl. ausser Schwarz und Prantl (Grdr. IIa, S. 88, 2. Aufl. S. 101) F. Kunstmann (Mainz 1841).

Eric (Heiricus) von Auxerre, der in Fulda auf der von Alcuins Schüler Hrabanus gestifteten Schule unter der Leitung des Haimon (gleichfalls eines Schülers des Alcuin) studirte, dann auch noch zu Ferrières ausgebildet, in Auxerre eine Schule eröffnete, hat u. a. Glossen zu der pseudo-augustinischen Schrift Categoriae als Marginalnoten in sein Exemplar geschrieben, die Cousin und Hauréau aufgefunden und veröffentlicht haben. Die Darstellung ist klar und leicht; der Gegensatz der logischen Standpunkte ist noch wenig ausgeprägt. Einerseits sagt Heiricus (bei Hauréau, philos. scol. S. 142) mit Aristoteles und Boëthius: rem concipit intellectus, intellectum voces designant, voces autem litterae significant, und erklärt (nach Arist. de interpr. 1) res und intellectus für naturalia, die voces aber und vollends die

litterae für conventionell (secundum positionem hominum); andererseits aber setzt er nicht das Allgemeine in unseren Begriffen zu einer realen Allgemeinheit in Beziehung, sondern äussert sich vielmehr nach der Weise des Nominalismus (bei Hauréau, philos. scol. S. 141): sciendum autem, quia propria nomina primum sunt innumerabilia, ad quae cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit, haec ergo omnia coartata species comprehendit et facit primum gradum, qui latissimus est, scilicet hominem, equum, leonem et species hujusmodi omnes continet; sed quia haec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia, alter factus est gradus angustior, ita constat in genere, quod est animal, surculus et lapis; iterum haec genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum jam et angustissimum, utpote qui uno nomine solummodo constet, quod est usia. — Begriffe von Qualitäten bezeichnen nicht Dinge. Heiricus bei Hauréau, ph. sc. S. 139: si quis dixerit album et nigrum absolute sine propria et certa substantia, in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. — In demselben Codex finden sich mit Marginalnoten versehen vor: die Boëthianische Uebersetzung der Aristotelischen Schrift de interpr., Augustin. de dialectica, und die Boëthianische Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius. In den Glossen zu der letzteren Schrift werden die porphyrianischen Fragen im Sinne des gemässigten (aristotelischen) Realismus entschieden, der sich uns überhaupt als die in jener Zeit herrschende Lehrform bekundet. Den genera et species wird (bei Cousin, ouvr. inéd. d'Abélard, S. LXXXII) das vere esse oder vere subsistere vindicirt; sie seien an sich unkörperlich, aber in dem Körperlichen subsistirend; dieses sei als Einzelnes der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, das Allgemeine aber, als für sich bestehend aufgefasst, sei der Gegenstand des Gedankens. Das genus wird (conceptualistisch) erklärt als cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum. Diese commentirenden Glossen sind einschliesslich der Angabe über Plato: sed Plato genera et species non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, fast nur Auszüge aus Boëth. in Porphyr. a se translatum, insbesondere aus der von Hauréau ph. sc. I, S. 95 ff. citirten Stelle.

Des Heiricus Schüler Remigius von Auxerre, der seit 882 in Rheims und später in Paris grammatischen, musikalischen und dialektischen Unterricht ertheilte, wo er namentlich auch Otto von Clugny zum Schüler hatte, bekundet in einem (grossentheils aus dem Commentar des Johannes Scotus zu demselben Autor entnommenen) Commentar zum Marcianus Capella (woraus Hauréau, phil. scol. I, S. 144 ff. und Notices et extraits de manuscripts t. XX, p. II, Mittheilungen macht) eine mehr realistische Tendenz, lehrt auch platonisirend, dass das Specielle und Individuelle durch Participation am Allgemeinen bestehe, ohne jedoch den boëthianisch-aristotelischen Standpunkt der Immanenz aufzugeben. Er erklärt das Genus für die Com- 14
plexion vieler Species (genus est complexio, id est allectio et comprehensio multarum formarum i. e. specierum); dass dies nicht von bloss subjectiver Zusammenfassung, sondern von einer objectiven Einheit zu verstehen sei, geht aus der Definition der forma oder species als eines substanziellen Abschnittes des genus (partitio substantialis) oder als der substanziellen Einheit der Individuen hervor (homo est multorum hominum substantialis unitas). Remigius erörtert die (auch von Früheren schon behandelte) Frage, in welcher Art die Accidentien vor ihrer Vereinigung mit den betreffenden Individuen existiren, z. B. die rhetorische Bildung vor ihrer Vereinigung mit Cicero. Er entscheidet dieselbe dahin, dass die Accidentien, bevor sie hervortreten, potentiell schon in den Individuen liegen, dass z. B. die rhetorische Bildung in der menschlichen Natur überhaupt angelegt sei, dass sie aber in Folge der Sünde Adams in die Tiefe der Unwissenheit herabgesunken sei, in der memoria ruhe, und

durch das Lernen zum Bewusstsein (in praesentiam intelligentiae) hervorgerufen werde (Remig. bei Hauréau, notices et extraits de manuscr. XX, II, S. 20).

Von den dialektischen Schriften aus dem neunten Jahrhunndert kommt hier noch ein von Cousin aufgefundener und (in: Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836) veröffentlichter Commentar: super Porphyrium in Betracht, für dessen Verfasser Cousin und Hauréau auf Grund handschriftlicher Tradition den Rhabanus Maurus halten, der aber wohl richtiger (mit Prantl, dem auch Kaulich folgt) einem seiner (unmittelbaren oder mittelbaren) Schüler zugeschrieben wird. Die Logik wird dort eingetheilt (nicht, wie von Hrabanus selbst de universo XV, 1, ed. Colvener, Col. 1627 in Dialektik und Rhetorik, sondern, was durch die Ansicht des Johannes Scotus von dem Verhältniss der Grammatik und Rhetorik zu der Dialektik bedingt sein kann) in Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Die Absicht des Porphyrius wird mit den Worten angegeben (bei Cousin a. a. O. S. 613): intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, quorum cognitio valet ad praedicamentorum cognitionem. Es wird die Meinung Einiger erörtert, Porphyr habe nicht de quinque rebus, sondern de quinque vocibus in seiner Isagoge handeln wollen, und der Grund angeführt, andernfalls würde die Definition unpassend sein, die er von dem genus gebe: genus est quod praedicatur; denn eine Sache könne nicht Prädicat sein. Res enim non praedicatur. Quod hoc modo probant: si res praedicatur, res dicitur; si res dicitur, res enunciatur, si res enunciatur, res profertur; sed res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, quam aëris plectro linguae percussio. Ein anderer Beweis werde darauf gegründet, dass ja auch Aristoteles in der Schrift über die Kategorien, wozu Porphyrius eine Einleitung geben wolle, vorzugsweise de vocibus zu handeln beabsichtige (nach dem Ausdruck des Boëthius: de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus); die Einleitung aber müsse dem Hauptwerke entsprechen. Doch werde darum nicht geleugnet, dass genus auch real genommen werden könne, denn Boëthius sage, die Eintheilung desselben müsse der Natur gemäss sein. Das genus wird erklärt als substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta. In dem Ausspruch des Boëthius: alio namque modo (substantia) universalis est quum cogitatur, alio singularis quum sentitur, wird die Meinung gefunden: quod eadem res individuum et species et genus est, et non esse universalia individuis quasi quiddam diversum, ut quidam dicunt; scilicet speciem nihil aliud esse quam genus informatum et individuum nihil aliud esse quam speciem informatam. Diese Abhandlung zeigt, wie in der damaligen Zeit noch ziemlich friedlich und unentwickelt die Keime der verschiedenartigen Doctrinen nebeneinander bestanden.

15 Der Schulbetrieb der Dialektik, wie überhaupt der artes liberales, bestand fort während des zehnten und eilften Jahrhunderts, jedoch bis gegen das Ende des letzteren fast ganz ohne neue wissenschaftliche Resultate. In Fulda lehrte um die Mitte des zehnten Jahrhunderts Poppo hauptsächlich auf der Grundlage des Boëthius, wie es dort und überhaupt zu jener Zeit durchweg traditionell war; er soll auch die Schrift de consolatione commentirt haben. Reinhard im Kloster zu St. Burchard in Würzburg commentirte die Kategorien des Aristoteles. Eine rege Schulthätigkeit entfaltete sich im Kloster zu St. Gallen, zuerst, wie es scheint, durch die von Hrabanus zu Fulda begründete Schule angeregt. Notker Labeo (gest. 1022) hat um die Erhaltung und Entwicklung derselben wesentliche Verdienste. Er hat die Aristotelischen Schriften Categoriae und de interpretat., des Boëthius Consol. philos. und des Marcian. Capella de nuptiis Philologiae et Mercurii (wie auch die Psalmen) in's Deutsche übersetzt und Abhandlungen von den Theilen der Denk-

kunst, von den Vernunftschlüssen, von der Redekunst und von der Musik verfasst (hrsg. von Graff, Berlin 1837, vollständiger und genauer von Heinr. Hattemer, in: Denkmahle des Mittelalters, 3. Bd., St. Gallen 1844—49).

In dem Kloster zu Aurillac in der Auvergne, das von Otto von Clugny, dem Schüler des Remigius, unter strengere Regel gebracht worden war, darnach auf anderen Schulen Frankreichs und auch in Spanien bei den Arabern (von denen er auch die indischen Zahlzeichen entnahm) bildete sich Gerbert aus, der nachmalige Papst Sylvester II. (gest. 1003). Vgl. über ihn C. F. Hock, Wien 1837, Max Büdinger, Cassel 1851, G. Friedlein, Erlangen 1861, ferner M. Cantor, mathematische Beiträge zum Culturleben der Völker, Halle 1863, wo in Abschnitt XIII. über Boëthius, XIX. über Isidor, Beda und Alcuin, XX. über Odo von Cluny, XXI. und XXII. über Gerberts Leben und Mathematik gehandelt wird. Von seinen Schriften handelt die eine über das Abendmahl, die andere über das Vernünftige und den Vernunftgebrauch (de rationali et ratione uti, gedruckt bei Pez, thes. anecd. I, 2, S. 145 ff.); ausserdem hat Cousin (ouvrages inédits d'Abélard, S. 644 f.) einiges Mathematische veröffentlicht. Das Vernünftige ist theils ein Ewiges und Göttliches (wozu Gerbert auch die platonischen Ideen rechnet), theils ein in der Zeit Lebendes; jenes bethätigt stets die Vernunftanlage, dieses nur mitunter; bei jenem ist die Potenzialität untrennbar von der Actualität, es ist sub necessaria specie actus, bei diesem aber gehört nur die Fähigkeit des Vernunftgebrauchs zum Wesen, der wirkliche Vernunftgebrauch dagegen ist hier nur ein accidens, nicht eine substantialis differentia. Daher gilt der Satz: rationale ratione utitur, bei den Vernunftwesen der ersten Classe allgemein, bei denen der zweiten aber nur particular; Gerbert meint, das ohne Angabe der Quantität hingestellte Urtheil könne auch im particularen Sinne genommen werden. So löst Gerbert die Schwierigkeit, die er zu Anfang in dem Satze: rationale ratione utitur, aufgezeigt hat, dass nämlich die Geltung derselben der logischen Regel zu widersprechen scheine, das Prädicat müsse allgemeiner, als das Subject, sein. Er verflicht auf eine nicht unangemessene Weise mit der Erörterung dieses Problems die Unterscheidung des höheren Begriffs im logischen Sinne, d. h. des Begriffs mit weiterem Umfange, von dem Begriff, der auf ein dem Range nach in der Stufenreihe der Wesen höher stehendes Object geht.

Zu den Schülern Gerbert's gehört Fulbert, der im Jahr 990 zu Chartres eine Schule eröffnete und 1007—1029 Bischof daselbst war. Anhängliche Schüler nannten ihn ihren Sokrates. Ausgezeichnet in geistlichem und weltlichem Wissen, richtete er bei seinem Unterricht doch auch die dringliche Ermahnung an seine Schüler, sich von trüglichen Neuerungen fern zu halten und nicht von den Pfaden der heiligen Väter abzuweichen. Es begann um jene Zeit bereits die Gefahr einer Erhebung der Dialektik über die Autorität der biblischen und kirchlichen Aussprüche hervorzutreten, wesshalb nun von kirchlicher Seite ausdrücklich die dienstbare Stellung gefordert wird. Petrus Damiani (vgl. über ihn Vogel, Jen. 1856), der Apologet mönchischen Lebens und mönchischer Ascese, sagt um 1050 (opera ed. Cajetan., 16
Par. 1743, III, p. 312): quae tamen artis humanae peritia si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret. In gleichem Sinne beklagt sich um jene Zeit der Mönch Othlo (gest. in Regensburg um 1083) in seiner Schrift de tribus quaest. (bei Pez, thes. anecd. III, 2, S. 144), es gebe Dialektiker, die dies so exclusiv seien, dass sie selbst die Aussprüche der heil. Schrift nach der Autorität der Dialektik einschränken zu müssen wähnten und mehr dem Boëthius, als den heiligen Schriftstellern Glauben schenkten. Ein Collisionsfall lag vor in der Definition der Person als der substantia ratio-

nalis bei der Anwendung auf die kirchliche Trinitätslehre, und der Streit sollte auf diesem Punkte bald nachher (durch Roscellin) zum Ausbruch gelangen.

Ein Schüler Fulberts war Berengar von Tours (999—1088), dessen dialektischer Eifer grösser war, als sein Respect vor der kirchlichen Autorität. An seinen rationalisirenden Standpunkt in der Abendmahlsfrage knüpfte sich sein Conflict mit dem orthodoxen Dialektiker Lanfranc (geb. zu Pavia um 1005, zuerst zu Bologna zum Juristen gebildet, darnach Mönch und Scholastiker im Kloster zu Bec in der Normandie, seit 1070 Erzbischof von Canterbury, gest. 1089; opp. ed. d'Achery, Paris 1648; ed. Giles, Oxon. 1854), welchem nach der Meinung der Zeitgenossen und dem Urtheil der Kirche Berengar unterlag. Die Meinung des Berengar, die derselbe in seiner Schrift de sacra coena adv. Lanfrancum (ed. A. F. und F. Th. Vischer, Berl. 1844) vertheidigt, wird von dem Bischof Hugo von Langres so zusammengefasst: dicis in hujusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque quod dixeras crucifixum, intellectuale constituis. Berengar bekämpft die Annahme der Aenderung der Substanz ohne entsprechende Aenderung der Accidentien. Seine Gegner beschränkten die Autorität theils der Sinne, theils der dialektischen Argumente, worauf er sich bei seiner Bekämpfung der Substanzumwandlung stützte. Doch gehen wir hier auf diese Frage um ihres specifisch-theologischen Charakters willen nicht näher ein. Vgl. Lessing, Ber. Turonensis, Braunschw. 1770; Ständlin, Lpz. 1814 u. A. Auf das Ansehen der Schriften des Johannes Scotus Erigena äusserte dieser Streit eine ungünstige Rückwirkung; denn da Berengar in der Abendmahlslehre sich an dessen Buch de eucharistia grossentheils angeschlossen hatte, so wurde auch dieses (auf der Synode zu Vercelli 1050) verdammt und das Lesen der Schriften desselben überhaupt verboten. Eine fernere Folge war, dass man jetzt die Unantastbarkeit des Glaubensinhaltes durch die Vernunft zu urgiren begann.

Wahrscheinlich ist von Lanfranc und nicht erst von seinem Schüler Anselmus die Schrift verfasst: Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens (früher unter Anselms Werken gedruckt, doch auch bezweifelt, von Giles auf Grund mehrerer Handschriften dem Lanfranc vindicirt und in die Ausgabe seiner Schriften aufgenommen), worin der gesammte Inhalt der damaligen Dogmatik echt scholastisch in syllogistischer Form mit dialektischer Erörterung der Gründe und Gegengründe dargestellt und diese Form der Untersuchung auch zur dogmatischen Ausführung und Fixirung des Phantasiebildes von jenseitigen Zuständen verwandt wird (z. B. in der Erörterung der Fragen, ob man im künftigen Leben Kleider tragen werde, in welcher Körperstellung die Verdammten in der Hölle seien etc.).

Der Abt Wilhelm von Hirschau (1026—1091), dessen Schrift: philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres vielleicht auch auf arabischen Quellen durch Vermittelung Constantins des Karthagers beruht, hat auf die Weisheit, die sich in der Verbindung der Elemente der Welt bekunde, einen Beweis für
17 die Existenz Gottes als des Schöpfers und Lenkers der Welt gebaut, wie es scheint, kurz vor Anselms Aufstellung des ontologischen Argumentes. Vgl. Prantl, über Wilhelm von Hirschau, in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie, philos.-philol. Cl., 1861, S. 1—21, und Gesch. der Log. II, S. 83 f.

Hildebert von Lavardin, Bischof von Tours, geb. 1057, gest. um 1133, ein Schüler oder doch Verehrer Berengars, wendet sich, vor der Gefährlichkeit und Leerheit der Dialektik warnend, der Unmittelbarkeit des Glaubens zu, der nicht contra rationem sei. Er definirt den Glauben als voluntaria certitudo absentium, supra opinionem et infra scientiam constituta (tract. theol. c. 1 ff. in: opera ed.

Ant. Beaugendre, Par. 1708, p. 1010). Gott wolle nicht ganz begriffen werden, damit dem Glauben sein Verdienst bleibe, aber auch nicht ganz unerkannt bleiben, damit der Unglaube keine Entschuldigung habe. Für die Existenz Gottes sucht Hildebert einen Beweis zu führen, indem er aus dem Gewordensein unserer selbst, wie alles Endlichen, auf einen ewigen Urheber schliesst. Mit der skeptischen Geringachtung der Dialektik verbindet sich bei Hildebert ein mystischer Zug. Gott ist ihm über, unter, ausserhalb und innerhalb der Welt: super totus praesidendo, subter totus sustinendo, extra totus complectendo, intra totus est implendo. In seiner philos. moralis schliesst sich Hildebert an Cicero und Seneca an. Bernhard von Clairvaux nennt den Hildebert „tantam ecclesiae columnam".

§ 22. Als durchgeführter Parteistandpunkt gegenüber dem Rea-
lismus trat der Nominalismus erst in der zweiten Hälfte des eilften
Jahrhunderts hervor, indem ein Theil der Scholastiker die Ansicht,
dass die Logik es mit dem richtigen Wortgebrauch zu thun habe
und die Genera und Species nur (subjective) Zusammenfassungen
der durch den gleichen Namen bezeichneten Individuen seien, dem
Aristoteles zuschrieb und die Deutung bekämpfte, die den Univer-
salien eine reale Existenz vindicirte. Diese Nominalisten wurden
zuweilen als moderne Dialektiker bezeichnet, da sie zu der alther-
gebrachten realistischen Deutung des Aristoteles in Opposition traten.
Unter den Nominalisten dieser Zeit ist der bekannteste Roscelli-
nus, Canonicus zu Compiègne, der durch seine Anwendung der
nominalistischen Doctrin auf das Trinitätsdogma grossen Anstoss
erregte und dadurch das sofortige Unterliegen des Nominalismus
veranlasste. Wenn nach der nominalistischen Theorie in der Wirk-
lichkeit nur Individuen existiren, so sind die drei Personen der Gott-
heit drei individuelle Substanzen, also in der That drei Götter, und
nur der kirchliche Sprachgebrauch, der bloss die Personen, aber
nicht die Substanzen in der Dreizahl zu erwähnen pflegt, steht dieser
Bezeichnung entgegen. Roscellin, der diese Consequenz offen aus-
sprach, wurde auf der Kirchenversammlung zu Soissons (1092) zum
Widerruf dieser anstössigen Aussage über die Gottheit verurtheilt,
scheint aber den Nominalismus selbst, aus dem sie geflossen war,
auch später noch festgehalten und gelehrt zu haben. Derselbe
erlosch in der nächstfolgenden Zeit nicht gänzlich, doch wagten
Wenige, sich offen zu ihm zu bekennen; erst im vierzehnten Jahr- 18
hundert wurde er auf's Neue, insbesondere durch Wilhelm von
Occam, zur Geltung gebracht. Unter Roscellins Zeitgenossen war
sein einflussreichster Gegner Anselm von Canterbury. Die realistische
Richtung vertrat in Frankreich namentlich Wilhelm von Cham-
peaux, der die Gattung einem jeden der Individuen wesentlich,
oder, wie es später durch Abälard zu sagen veranlasst wurde, auf
individuelle (oder indifferente) Weise inhäriren liess; auch Abälard,

der eine vermittelnde Richtung suchte, bekämpfte entschieden den extremen Nominalismus seines früheren Lehrers Roscellin.

Einen Brief des Roscellin an Abälard hat in jüngster Zeit J. A. Schmeller aus einer Münchener Handschrift (cod. lat. 4643) in den Abh. der philos.-philol. Classe der k. bayr. Akad. der Wiss. V, 3, S. 189 ff. veröffentlicht und darnach auch Cousin der neuen Gesammtausgabe von Abälards Werken beigefügt. Die Dissertation des Joh. Mart. Chladenius (de vita et haeresi Roscellini, Erl. 1756 und in G. E. Waldau's thesaurus bio- et bibliographicus, Chemnit. 1792) ist veraltet. Die theologischen Consequenzen der zur Zeit Roscellins und Anselms einander bekämpfenden Richtungen entwickelt Bouchitté (le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Paris 1842).

Häufig wird Roscellin als der Stifter der nominalistischen Richtung bezeichnet. So sagt z. B. Otto von Freising (de gestis Frederici I., lib. I.) von Roscellin: primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica. Auch Anselm, Abélard, Johann von Salisbury und Vincent von Beauvais nennen keinen Vorgänger. Dagegen wird Roscellin von Caramuel Lobkowitz in der Schrift Bernardus triumphans genannt: nominalium sectae non autor, sed auctor, und in der schon oben (bei Johannes Scotus S. 9) citirten Notiz wird ein (wohl erst um 1050 lebender) Johannes (nicht Erigena, noch auch Johann der Sachse, der um 847 durch den König Alfred aus Frankreich nach England berufen wurde, wo er als Abt von Althenay starb) als sein Vorgänger und werden Robert von Paris und Arnulph von Laon als seine Gesinnungsgenossen genannt. Der Abt Hermann zu Tournay in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts berichtet, um 1100 habe der Magister Raimbert zu Lille die Dialektik nominalistisch gelehrt (dialecticam clericis suis in voce legebat) und mit ihm viele Andere; diese hätten den Odo oder Odardus angefeindet, der die Dialektik nicht nach moderner Weise (juxta quosdam modernos) nominalistisch (in voce), sondern nach Boëthius und den alten Lehrern realistisch (in re) vorgetragen habe. Diese Modernen, klagt der Berichterstatter, wollen die Schriften des Porphyrius und Aristoteles lieber nach ihrer neuen Weisheit, als nach der Darstellung des Boëthius und der andern Alten deuten. Schwerlich hat sich in so kurzer Zeit die Schule des Roscellin bereits so sehr ausgebreitet; der Parteigegensatz muss schon früher sich entwickelt haben. Darnach ist die Nachricht (Aventin. Annal. Boior. VI.), Roscellin, der Bretagner, sei novi lycei conditor, und durch ihn ein novum genus Aristotelicorum oder Peripateticorum aufgekommen, nur in der Beschränkung gültig, dass er der einflussreichste Vertreter der sententia vocum war.

Roscellinus (oder Rucelinus) geboren in Armorica (also in der Niederbretagne), studirte in Soissons und Rheims, lebte eine Zeitlang (um 1089) als Canonicus in Compiègne und später in Besançon, docirte auch in Tours und in Locmenach (bei Vannes in der Bretagne), wo sich auch der junge Abälard unter seinen Schülern
19 befand. Im Jahr 1092 nöthigte ihn das Concil zu Soissons zum Widerruf seiner tritheistischen Darstellung der Trinitätslehre. Eine Schrift scheint er nicht verfasst, sondern seine Ansichten nur mündlich vorgetragen zu haben. Doch besitzen wir noch einen wahrscheinlich von ihm an Abälard gerichteten Brief, der hauptsächlich auf die Trinitätslehre eingeht. Im Uebrigen sind wir für die Ermittlung seiner Ansicht auf die, wenn nicht schiefen, so doch jedenfalls leidenschaftlich gefärbten Angaben seiner Gegner angewiesen. Doch ist uns auch noch eine gewisse Controlle möglich durch die Vergleichung mit nominalistischen Aeusserungen Früherer, welche uns mehrfach den befriedigendsten Commentar liefert.

Anselm sagt (de fide trin. c. 2): illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias; qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam; er wirft diesen „Häretikern der Dialektik" vor, ihre Vernunft sei so an die Einbildungskraft gebunden, dass sie sich nicht von ihr loszumachen und nicht das, was für sich betrachtet werden müsse, herauszuheben vermöge. So wenig der Ausdruck „flatus vocis" von den Nominalisten selbst gebraucht worden sein kann, so gewiss muss er doch seinen Anknüpfungspunkt in deren eigener Ausdrucksweise haben, er erinnert an die oben (S. 117) angeführte Stelle in dem Commentar des Pseudo-Hrabanus super Porphyrium: res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, nisi aëris plectro linguae percussio, wodurch bewiesen werden soll, dass das genus, weil es der Boëthianischen Definitlon gemäss als Prädicat ausgesagt werde, nicht eine res, sondern nur eine vox sein könne. Der andere Vorwurf des Anselm, dass Roscellin nicht die Eigenschaft von dem mit dieser Eigenschaft behafteten Subject zu unterscheiden wisse, beweist, dass Roscellin mit der oben (S. 116) erwähnten Doctrin des Heiricus übereinstimmte: si quis dixeritnigrum et album absolute, ... per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. Freilich erweist sich eben hierdurch der Vorwurf als unbegründet; denn die Nominalisten bekämpfen die Identificirung der Abstraction (ἀφαίρεσις) mit der Annahme eines realen Gesondertseins und selbstständigen Bestandes des Abstrahirten (χωρισμός), Anselm aber, der in dieser Identificirung steht, spricht ihnen von diesem seinem Standpunkte aus mit dem χωρισμός zugleich die Fähigkeit der ἀφαίρέσις ab, ohne doch die Nichtberechtigung der den Standpunkt seiner Gegner bedingenden (freilich von diesen selbst vielleicht nicht mit genügender Bestimmtheit vollzogenen) Unterscheidung dargethan zu haben.

Anselm sagt ferner (de fide trin. c. 2): qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus? et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures rationes (relationes)? denique qui non potest intelligere aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Der Gegensatz der Standpunkte ist hiermit scharf bezeichnet: dem Realismus gilt die Gesammtheit der gleichartigen Individuen als eine reale Einheit, die Gesammtheit der Menschen als eine Gattungseinheit, unus homo in specie; dem Nominalismus dagegen liegt diese Einheit nur in dem gemeinsamen Namen, als reale Einheit aber gilt ihm ausschliesslich das Individuum.

In der Consequenz des Nominalismus liegt es, ebenso wie er den Complex mehrerer Individuen für eine bloss subjective Zusammenfassung hält, auch die Unterscheidung von Theilen in dem Individuum für eine bloss subjective Zerlegung zu erklären. Dass Roscellin auch diese Consequenz gezogen hat, geht aus den Angaben des Abälard hervor. Abälard sagt in seinem Briefe über Roscellin an den Bischof 20
von Paris: hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus quum in dialectica sua nullam rem, sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco quo dicitur dominus partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Id. de divis. et defin. p. 472 ed. Cousin: fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Die Entgegnung, dass doch die Wand ein Theil des Hauses sei, habe Roscellin durch die Argumentation abweisen wollen, dann müsste

die Wand als Theil des Ganzen ein Theil der Theile, woraus es bestehe, nämlich des Fundamentes und der Wand und des Daches sein, also auch ein Theil ihrer selbst. So offenbar sophistisch diese Argumentation Roscellins in der vorliegenden ungeschickten (vielleicht auch nicht vollkommen treu oder doch nicht vollständig im Zusammenhange mit Roscellins gesammtem Gedankenkreise überlieferten) Fassung ist, so lässt sich doch der auf nominalistischem Standpunkte unabweisbare Gedanke darin wiederfinden, dass die Beziehung des Theils auf das Ganze, wie jede Beziehung, nur subjectiv sei, realiter aber ein jedes nur an und für sich, auf sich selbst bezogen, existire, folglich nichts als Theil realiter, abgesehen von unserer Beziehung desselben auf das Ganze, existire, da es ja sonst auch an und für sich, auf sich selbst bezogen, Theil, folglich Theil seiner selbst, sein müsste. In diesem Sinne verstanden, würde die Argumentation zwar einseitig und ebenso bestreitbar, wie der nominalistische oder individualistische Parteistandpunkt selbst (da sich die objective Realität von Beziehungen mindestens mit eben so vollem Rechte annehmen, wie bestreiten lässt), aber doch keineswegs sophistisch sein. Die von Abälard gezogene Consequenz aber, die auf das Verzehren eines Theils des Wortes Bratfisch geht, trifft um so weniger zu, da bei dem Verzehren eine factische Zerlegung eintritt und Roscellin doch nur die objectiv-reale Gültigkeit der von uns bloss denkend und redend vollzogenen Partition bestritten hat. Was Substanz ist, ist nach der Lehre des Roscellin als Substanz nicht Theil; der Theil aber ist als Theil nicht Substanz, sondern Resultat der subjectiven Zerlegung der Substanz in unserer (Betrachtung und) Rede. Bei vielen uns unentbehrlichen Theilungen (z. B. des Zeitlichen nach Jahrhunderten, des räumlich Ausgedehnten nach den üblichen Maasseinheiten, des Kreises nach Graden etc.), denen wir oft in naiver Weise eine objective Bedeutung beizumessen geneigt sind, ist Roscellins Bemerkung unzweifelhaft zutreffend.

Wahrscheinlich hätte der Nominalismus Roscellins, obgleich consequenter durchgeführt, als von Früheren geschehen war, doch keine besonders grosse Beachtung gefunden und nicht Roscellins Namen als den eines Parteihauptes verewigt, wenn nicht die damit verknüpfte tritheistische Deutung der Trinitätslehre allgemeines Aufsehn erregt hätte. Wie schon die Dialektiker, über die sich der Mönch Othlo beklagt (s. oben S. 118 f.), so hält auch Roscellin an der Boëthianischen Definition der Person als substantia rationalis unbedingt fest; er giebt nicht zu, dass, auf die Trinität bezogen, diese Ausdrücke in anderem Sinne, als sonst, zu nehmen seien und sagt: non igitur per personam aliud aliquid significamus quam substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam (Epist. ad Abaelardum, bei Cousin Ab. opp. II, S. 798); er erklärt die substantia generans und die substantia generata für nicht identisch: semper enim generans et generatum plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, quo ait, quod nulla omnino res est quae se ipsam gignat (ebend. S. 799); er fragt, warum nicht drei Ewige (tres aeterni) anzunehmen seien, da ja doch die drei Personen ewig seien (si tres illae personae sunt aeternae). Hiermit stimmt Anselms Angabe zusammen Epist. II, 41: Roscellinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen, ut una
21 sit voluntas et potestas. De fide trin. c. 3: tres personae sunt tres res sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem. Roscellin habe das Argument vorgebracht, andernfalls, wenn die drei Personen una res seien, würde folgen, dass mit dem Sohne zugleich auch der Vater und der heilige Geist habe in das Fleisch eingehen müssen. Ausdrücklich soll Roscellin erklärt haben (nach Anselm Ep. II, 41): tres deos vere posse dici, si usus admitteret (welche Aeusserung übrigens, mit gewissen Stellen Gregors von Nyssa und anderer grie-

chischer Kirchenväter und selbst mit dem milden Urtheil Augustins über das Eine, den νοῦς und die Weltseele als die drei Hauptgötter der Neuplatoniker verglichen, nicht in dem Grade als häretisch und vom gemeinen Glauben abweichend erscheint, wie wenn Augustins und Anderer strengerer Monotheismus, der in manchen Wendungen dem sabellianistischen Modalismus sich annähert und nur vermöge der Unverträglichkeit der kirchlichen Incarnationslehre mit demselben darüber hinausgeht, als Maassstab angelegt wird). Was Anselm entgegenhält, ist die Realität der Gattungseinheit: unus Deus. Uebrigens konnte Roscellin, der kein Häretiker sein, sondern den christlichen Glauben festhalten und vertheidigen wollte, in der Meinung stehen, mit dem Ausdruck: tres substantiae (der sich u. a. auch bei Johannes Scotus auf die drei göttlichen Personen bezogen findet) nicht gegen die Kirchenlehre zu verstossen, da er substantia durchaus in der Bedeutung des selbstständig Existirenden versteht, in welcher es als Uebersetzung des griechischen Wortes ὑπόστασις gelten kann, welches bekanntlich in der Mehrheit (τρεῖς ὑποστάσεις) von den drei Personen gebraucht wird; er verstiess freilich gegen die kirchlich gewordene Terminologie, die substantia stets als Uebersetzung des griechischen Wortes οὐσία nimmt und es daher nur in der Einzahl gebraucht, um die Einheit des Wesens (essentia) zu bezeichnen, welcher Gebrauch um so constanter sein musste, da auch οὐσία die gleiche Doppelbedeutung, wie substantia, hat.

Zu dem Sabellianismus, dem Hauréau (ph. sc. I, S. 189 f.) irrthümlicherweise die Lehre des Roscellin gleichsetzt, bildet dieselbe auf Grund eines gemeinsamen Princips den geraden Gegensatz. Der Sabellianismus schliesst: drei Personen in der Gottheit sind drei Götter; nun giebt es nicht drei Götter, sondern nur einen Gott; also giebt es in der Gottheit nicht drei Personen (sondern nur drei Daseinsformen). Roscellin aber schliesst: drei göttliche Personen sind drei göttliche Wesen; nun giebt es drei göttliche Personen; also giebt es drei göttliche Wesen. Roscellin bekennt sich zu eben der Ansicht, welche die Sabellianer als eine unabweisbare, aber an sich verwerfliche Consequenz der athanasianischen Doctrin bezeichneten, während die Vertheidiger der Kirchenlehre nicht zugaben, dass jene auch von ihnen als verwerflich erkannte tritheistische Ansicht wirklich eine Consequenz der athanasianischen Auffassung sei. Vom Arianismus andererseits unterscheidet sich Roscellins Lehre wesentlich durch die Anerkennung der Gleichheit der Macht (und des Willens) der drei göttlichen Personen. Mit Lanfranc, dem damals hochgefeierten Besieger der Berengar'schen Häresie, und mit Lanfrancs Schüler und Nachfolger Anselm scheint Roscellin anfangs sich hinsichtlich der Trinitätslehre im Einklang geglaubt zu haben, bis einer seiner Zuhörer, Johannes, sich brieflich an Anselm mit der Mittheilung der Roscellinschen Ansicht und Bitte um ein Urtheil wandte; dies gab dem Anselm den Anlass zur Bekämpfung des Roscellin.

Wilhelm von Champeaux, geb. um 1070, gest. als Bischof von Châlons-sur-Marne 1121, studirte unter Manegold von Lutenbach zu Paris, dann unter dem damals sehr berühmten (von Anselmus Cantuarensis wohl zu unterscheidenden) Anselm von Laon, endlich auch unter Roscellin zu Compiègne, zu dessen Richtung aber die seinige, welche die Realität des Universellen (obschon in re, dem Individuum immanent) behauptet, einen scharfen Gegensatz bildet; er lehrte dann an der Kathedral- 22
schule zu Paris, die er 1108 verliess, um sich als Chorherr in die Abtei zu St. Victor zurückzuziehen; doch nahm er dort bald nachher seine Vorträge über Rhetorik, Philosophie und Theologie wieder auf und scheint den Grund zu der mystischen Richtung gelegt zu haben, die später in der Schule zu St. Victor herrschte. Von 1113—21 war Wilhelm Bischof von Châlons. Mit dem h. Bernhard v. Clairvaux stand er bis zu seinem Tode in Freundschaft. Schriften theologischen Inhalts (de

eucharistia und de origine animae, in welcher letzteren er sich für den Creatianismus, also für das unmittelbare Geschaffenwerden der Seelen bei dem Beginn ihres irdischen Daseins, erklärt) sind erhalten und (von Mabillon und Martène) edirt; über philosophische Probleme existiren einige Manuscripte; hauptsächlich sind wir auf die Angaben des Abälard angewiesen. Dieser sagt (in seiner Historia calamitatum) über Wilhelm von Champeaux: erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Abälard richtet hiergegen den Einwurf, dann müsste die nämliche Substanz verschiedene Accidentien erhalten, die mit einander unverträglich seien, insbesondere müsste (wie dies in der Schrift de gener. et spec. vermuthlich im Sinne Abälards anschaulich ausgeführt wird) das Nämliche an verschiedenen Orten sein. Denn ist das menschliche Wesen ganz in Sokrates, so ist es nicht in dem, was nicht Sokrates ist; ist es also zugleich auch in Plato, so muss Plato auch Sokrates sein und Sokrates ausser an seinem eigenen Orte sich auch an dem Orte des Plato befinden. Darauf hin soll Wilhelm von Champeaux seine Ansicht so umgestaltet haben, dass er statt essentialiter sagte: individualiter, also die allgemeine Substanz nicht nach ihrem vollen Wesen, sondern mittelst individueller Modification in einem jeden der Individuen existiren liess; nach anderer und vielleicht besserer Lesart jedoch: indifferenter, wonach Wilhelm von Champeaux dem Abälard'schen Argumente dadurch ausgewichen wäre, dass er statt der numerischen Einheit die unterschiedslose Mehrfachheit der Existenz des allgemeinen Wesens annahm. Wie übrigens das Problem der Trinität zu jener realistischen Ansicht hinführte und seinerseits durch dieselbe begreiflich werden sollte, geht am klarsten aus einer Stelle des Robert Pulleyn hervor, der (sentent. I, 3) einen „Dialektiker" von jener Richtung sagen lässt: species est tota substantia individuorum, totaque species eademque in singulis reperitur individuis; itaque species una est substantia, ejus vero individua multae personae, et hae multae personae sunt illa una substantia. Hauréau (philos. scol. I, S. 227) hat mit Recht diese Stelle zur Erläuterung der Ansicht des Wilhelm von Champeaux citirt.

§ 23. Anselmus, geboren 1033 zu Aosta (Augusta Praetoria in Piemont), trat, durch Lanfrancs Ruf angezogen, 1060 in das Kloster zu Bec in der Normandie, ward 1063 Prior, 1078 Abt desselben, und war seit 1093 bis zu seinem Tode 1109 Erzbischof von Canterbury, welches Amt er nach den Principien des Papstes Gregor VII. verwaltete. Sein Motto: Credo, ut intelligam, fordert den Fortgang von der Unmittelbarkeit des Glaubens zu dem erreichbaren Maasse wissenschaftlicher Einsicht, aber durchaus nur in dem Sinne, dass der im Voraus bereits als Dogma feststehende (und nicht, wie bei den Vätern, mit dem philosophisch-theologischen Denken und durch dasselbe sich erst gestaltende) Glaubensinhalt schlechthin unangetastet bleibe, und die absolute Norm für das Denken sei. Das Resultat der Prüfung darf nur ein bejahendes sein; ist es in irgend
23 einem Betracht verneinend, so ist eben damit das prüfende Denken selbst als falsch und sündig erwiesen, indem das kirchlich sanctionirte Dogma der adäquate Lehrausdruck der von Gott geoffenbarten

Wahrheit ist. Anselms Ruhm knüpft sich vornehmlich an den in der Schrift „Proslogium“ von ihm aufgestellten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes und an die von ihm in der Schrift „Cur Deus homo?“ entwickelte christologische Satisfactionstheorie. Das ontologische Argument ist der Versuch, Gottes Dasein aus dem Gottesbegriff selbst zu erweisen. Unter Gott verstehen wir, der Definition gemäss, das Grösste, was überhaupt gedacht werden kann. Dieses ist in unserm Intellect, da wir die Gottesvorstellung haben und selbst der Atheist begreift, was mit dem Ausdruck: das Grösste schlechthin, bezeichnet wird. Das Grösste aber kann nicht bloss im Intellect sein, denn dann liesse sich ein Anderes, Grösseres denken, welches ausserdem auch noch in der äusseren Wirklichkeit wäre. Also muss das Grösste im Intellect und zugleich auch in der äusseren Wirklichkeit sein. Also wird Gott nicht bloss von uns gedacht, sondern er existirt auch wirklich. Dass dieses Argument ein Fehlschluss sei, behauptete schon Anselms Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo zu Mar-Moutier; gegen seine Einwürfe versucht Anselm dasselbe in dem „Liber apologeticus“ zu retten. Nach Anselms kirchlich gewordener Satisfactionstheorie, welche wesentlich eine Anwendung juridischer Analogien auf ethisch-religiöse Verhältnisse ist, ist die Schuld des Menschen, weil gegen Gott begangen, unendlich schwer, muss daher nach Gottes Gerechtigkeit durch eine unendlich schwere Strafe gesühnt werden; sollte diese das Menschengeschlecht selbst treffen, so verfielen Alle der ewigen Verdammniss, was der göttlichen Güte widerstreiten würde; eine Vergebung ohne Sühne aber würde der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten; also blieb, damit sowohl der Güte, als der Gerechtigkeit genügt werde, nur die stellvertretende Genugthuung übrig, die bei der Unendlichkeit der Schuld nur von Seiten Gottes als des allein unendlichen Wesens geleistet werden konnte; nur als ein von Adam stammender (jedoch sündlos von der Jungfrau empfangener) Mensch aber konnte er das Menschengeschlecht vertreten; also musste die zweite Person der Gottheit Mensch werden, um die Gott gebührende Genugthuung anstatt der Menschheit zu leisten und dadurch den gläubigen Theil derselben zur Seligkeit zu führen.

Die Werke Anselms sind zu Nürnberg durch Casp. Hochfeder 1491, ebendas. 1494, zu Paris 1544 und 1549, zu Köln 1573, ebend. durch Picardus 1612, dann namentlich von Gabr. Gerberon, Par. 1675, dann ebend. 1721 und Venet. 1744 herausgegeben worden und in neuerer Zeit in der J. P. Migne'schen Sammlung, Bd. 155, Paris 1852. Die Schrift: Cur Deus homo? hat neuerdings Hugo Laemmer, Berl. 1857, herausgegeben. Das Monologium und Proslogium nebst den zugehörigen Schriften: Gaunilonis liber pro insipiente und Ans. liber apologeticus hat Carl Haas edirt als 1. Theil der Sancti Anselmi opuscula philosophico-theologica selecta, Tüb. 1863. 24

Anselms Leben hat sein Schüler Eadmer, Mönch zu Canterbury, beschrieben (de vita S. Anselmi ed. G. Henschen in Act. sanctorum t. X, p. 865 sqq. und Gerberon bei seiner Ausgabe der Werke Anselms); hieraus haben auch Joh. von Salisbury und Andere geschöpft. Von Neueren handeln über Anselm namentlich Möhler in der Tüb. Quartalschrift, Jahrg. 1827 und 1828, wieder abgedr. in den ges. Schriften, hrsg. von Döllinger, Regensburg 1839, Bd. I, S. 32 ff., G. F. Franck, Tübingen 1842, und Rud. Hasse, Anselm von Canterbury, Leipz. 1843—52, vgl. Hasse, de ontologico Anselmi pro existentia Dei argumento, Bonnae 1849; Charles Rémusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique et de la lutte spirit. avec le pouv. temporel, Paris 1854, vgl. Anselm von Canterbury als Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit des 11. Jahrh., in G. Philipps und G. Görres hist.-polit. Bl. für das kath. Deutschland, Bd. 42, 1858. Ueber die Anselm'sche Satisfactionstheorie handelt insbesondere C. Schwarz (diss. de satisf. Chr. ab Ans. Cant. exposita, Gryph. 1841); vgl. Ferd. Chr. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre und Andere.

Anselm fordert die unbedingteste Unterwürfigkeit unter die Autorität der Kirche in dem Maasse, dass, wenn hiernach allein die Periode der Scholastik, welcher er angehört, zu charakterisiren wäre, dieselbe nicht als die Zeit der noch unvollkommenen Accommodation der Philosophie an die Theologie, sondern als die der strengsten Subordination bezeichnet werden müsste (u. A. mit Cousin, der in seinem Cours de l'histoire de la philosophie, neuvième leçon, in: Oeuvres I, Bruxelles 1840, S. 190 die erste Periode als subordination absolue de la philosophie à la théologie bestimmt, die zweite als alliance, die dritte als commencement d'une séparation). Aber theils ist der Charakter des Anselmschen Philosophirens nicht der der gesammten Periode, da bei andern hervoragenden Denkern sich abweichende Richtungen geltend machen, gegen welche die strenge Kirchlichkeit sich erst den Sieg erkämpfen muss, theils ist die Absicht der vollsten Unterwerfung noch in weitem Abstande von jener durchgeführten Gestaltung der Philosophie in allen ihren Theilen zum Werkzeuge der Kirche, wie wir solche in der nächstfolgenden Periode namentlich bei Thomas und seinen Schülern finden.

Häufig spricht Anselm seinen Grundsatz aus, dass die Erkenntniss auf dem Glauben, nicht der Glaube auf vorangehender, durch Zweifel und Denken vermittelter Erkenntniss ruhen müsse. Er hat diesen Grundsatz aus Augustin (de vera rel. c. 24, 45; de util. cred. 9; de ord. II, 9) geschöpft, aber geschärft, sofern Augustin (de vera rel. a. a. O.; Epist. 120 ad Consent. § 3), so entschieden er bei den Manichäern die einseitige Basirung des Glaubens auf das Wissen bekämpft, doch auch diesen Weg mit und neben dem andern gelten lässt und eine wechselseitige Förderung von Glauben und Wissen annimmt. Anselm fügt seiner Forderung das Argument bei: wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, wer nicht erfährt, wird nicht verstehen (de fide trin. 3). Die Erkenntniss ist das Höhere; der Fortgang zu ihr ist Pflicht nach dem Maasse der Befähigung. Cur Deus homo? c. 2: wie die rechte Ordnung erfordert, dass wir die Geheimnisse des Christenthums erst glaubend in uns aufnehmen, ehe wir sie denkend erwägen, so scheint es mir Nachlässigkeit (negligentia) zu sein, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht auch trachten, das Geglaubte zu verstehen. Diese Sätze nimmt Anselm aber nicht in dem Sinne, dass, nachdem zunächst durch willige und vertrauensvolle Hingabe die Aneignung erfolgt und das Verständniss ermöglicht sei, nunmehr dem zur Einsicht Gelangten ein freies Urtheil über den Werth und die Wahrheit des Ueberlieferten
25 zustehe (in welcher Deutung der Satz auch von unserm Verhältniss zu der antiken Poesie, Mythologie und Philosophie gelten würde), sondern im Sinne der absoluten Unantastbarkeit der katholischen Lehre. Der Glaubensinhalt kann durch die aus

ihm erwachsene Erkenntniss nicht zu höherer Gewissheit gebracht werden, denn er hat an sich ewige Festigkeit; viel weniger aber noch darf er bekämpft werden. Denn, sagt Anselm, ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend, diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demuth nach den Gründen seiner Wahrheit. Kann er es zur Einsicht in denselben bringe, so danke er Gott; kann er es nicht, so renne er nicht dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an. Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesem Felsen sich selbst einrennen, als den Felsen umrennen (de fide trinit. c. 1 u. 2). In dem Briefe, den Anselm dem Bischof Fulco von Beauvais zu dem Concil mitgab, welches gegen Roscellin gehalten werden sollte, erläutert er in gleichem Sinne den Satz: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet, a fide recedere, und giebt — mit grösserer Consequenz als Humanität — den Rath, mit Roscellin auf der Synode sich nicht erst in eine Verhandlung einzulassen, sondern sofort den Widerruf von ihm zu verlangen. Der Erfolg konnte nur der sein, dass der Gegner unüberzeugt blieb und nur die Wahl hatte, entweder zum Märtyrer seiner Lehre zu werden oder heuchlerisch sich zu fügen. Roscellin hat zu Soissons, wie er selbst später erklärte, aus Todesfurcht das Letztere gewählt, um nach beseitigter Gefahr doch wieder auf seine unaufgegebene Ueberzeugung zurückzukommen. Nachträglich sucht ihn Anselm durch die Schrift de fide trinitatis zu widerlegen.

Der Dialogus de grammatico, wahrscheinlich Anselms früheste Schrift, ist das Gespräch eines Lehrers mit seinem Schüler über die von den Dialektikern damals (wie Anselm c. 21 bezeugt) häufig behandelte Frage, ob grammaticus unter die Kategorie der Substanz oder unter die der Qualität zu subsumiren sei. Die grammatische Bildung gehört nicht zum Wesen des Menschen, wohl aber zum Wesen des Grammatikers als solchen; also lassen sich die Sätze aufstellen: omnis homo potest intelligi sine grammatica; nullus grammaticus potest intelligi sine grammatica; warum folgt aus diesen Prämissen nicht, was doch anscheinend nach den logischen Regeln daraus folgen sollte: nullus grammaticus est homo? Wegen des verschiedenen Sinnes, in dem die Prämissen gelten: Jeder Mensch kann in gewisser Hinsicht, sofern er nämlich nur als Mensch betrachtet wird, aber nicht in jeder Hinsicht, sofern er nämlich etwa auch Grammatiker ist, ohne grammatische Bildung sein; von dem Grammatiker aber gilt der Untersatz schlechthin. Also folgt nur, dass die Begriffe grammaticus und homo verschieden sind, aber nicht, dass kein Grammatiker ein Mensch sei. Ist der Grammatiker Mensch, so ist er Substanz; wie kann dann aber Aristoteles grammaticus als Beispiel eines Qualitätsbegriffs anführen? In grammaticus liegt ein Zweifaches, grammatica und homo (die adjectivische und die substantivische Bedeutung), jenes in dem Worte grammaticus an sich selbst (per se), dieses mittelbar (per aliud); wenn wir auf jene Bedeutung achten, so ist es Bezeichnung eines Wie (Quale), nicht eines Was (Quid), wenn aber auf diese, so ist es Bezeichnung einer Substanz, des homo grammaticus, und zwar einer substantia prima, sofern ein einzelner Grammatiker gemeint ist, einer substantia secunda, sofern die Species gemeint ist. Da die Dialektik es zunächst mit den Ausdrücken (voces) und deren Bedeutung und nur mittelbar mit den bezeichneten Dingen (res) zu thun hat (wie Anselm mit Boëthius annimmt, der in seinem Commentar zu den Kategorien sagt: non de rerum generibus neque de rebus, sed de sermonibus rerum genera significantibus in hoc opere tractatus habetur), so muss der Dialektiker sich an die Bedeutung halten, die unmittelbar in den Worten an sich (per se) liegt, und also 26
auf die Frage: quid est grammaticus? antworten: vox significans qualitatem; denn die direct bezeichnete res ist das quale, das habens grammaticam, und nur secundum

appellationem wird der Mensch mitbezeichnet. — Diese Abhandlung zeigt, dass auch Anselm trotz seines „Realismus" die Dialektik zunächst auf die voces bezieht, und dass er mit Aristoteles das Einzelwesen für die Substanz im ersten und vollsten Sinne (substantia prima), die species und das genus aber für die Substanz im secundären Sinne (substantia secunda) hält.

In dem Dialogus de veritate lässt Anselm nach Aristoteles die Wahrheit des bejahenden und verneinenden Urtheils von dem Sein oder Nichtsein des Ausgesagten abhangen; die res enunciata sei die causa veritatis für das Urtheil, obschon nicht dessen veritas oder rectitudo selbst. Von der Wahrheit des Urtheils und überhaupt des Gedankens unterscheidet Anselm eine Wahrheit des Thuns und überhaupt des Seins, und macht dann platonisirend nach Augustin den Schluss von dem Bestehen irgend welcher Wahrheit auf die Existenz der Wahrheit an sich, an der jedes andere Wahre, um wahr zu sein, participiren müsse. Die Wahrheit an sich ist nur Ursache; die Wahrheit des Seins ist ihre Wirkung und zugleich Ursache für die Wahrheit der Erkenntniss; diese letztere ist nur Wirkung. Die Wahrheit an sich, die summa veritas per se subsistens, ist Gott.

In dem (um 1070, schon vor dem Dial. de verit. verfassten) Monologium hat Anselm auf die realistische Annahme, dass die Güte, die Wahrheit und überhaupt die Universalien eine von den Einzeldingen unabhängige, nicht bloss eine diesen immanente, an ihr Bestehen gebundene Existenz (wie es die der Farbe im Körper ist) besitzen, einen Beweis für das Dasein Gottes gebaut, worin er im Wesentlichen dem Augustin (de lib. arb. II, 3—15; de vera rel. 54 ff.; de trin. VIII, 3, s. oben S. 87; vgl. Boëth. de consol. phil. V, pr. 10) folgt. Es giebt viele Güter, die wir theils als Mittel oder des Nutzens wegen (propter utilitatem), theils an sich um ihrer innern Schönheit willen (propter honestatem) begehren. Diese Güter aber sind alle nur mehr oder minder gut, und setzen daher, gleich allem, was nur vergleichsweise das ist, was es ist, etwas voraus, was eben dies im vollen Sinne sei und woran sie ihren Maassstab haben; alle relativen Güter haben also ein absolutes Gut zur nothwendigen Voraussetzung: dieses summum bonum ist Gott (Monol. c. 1). Desgleichen ist jedes Grosse oder Hohe nur vergleichsweise gross oder hoch; es muss also ein absolut Grosses oder Hohes geben und dieses ist Gott (c. 2). Alles Seiende setzt ein absolutes Sein voraus, durch welches es ist, und dieses ist Gott (c. 3). Die Stufenreihe der Wesen (naturae) kann nicht der Art sein, dass sie in's Endlose fortlaufe (nullo fine claudatur); also muss es mindestens Ein Wesen geben, welches keins mehr über sich hat. Aber es giebt auch nur Ein solches; denn wären mehrere einander gleiche höchste Wesen, so würden sie entweder alle Antheil haben an der höchsten Wesenheit (essentia) oder mit dieser identisch sein; wenn sie daran Antheil haben, so sind nicht sie das Höchste, sondern die höchste Wesenheit ist dann das Höchste; wenn sie mit ihr identisch sind, so sind sie in ihr nothwendig auch einheitlich. Das einheitliche höchste Wesen aber ist Gott (c. 4). Das Absolute ist aus und durch sich selbst (c. 6), das Bedingte ist nach Stoff und Form nicht aus ihm, aber durch es geschaffen (c. 7 ff.). Das Geschaffene besitzt nicht an sich die Kraft der Beharrung im Sein, sondern bedarf der erhaltenden Gegenwart Gottes. Sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget, nisi per ejusdem servatricem praesentiam (c. 13; vgl. Augustin. de civ. Dei XII, 25, s. oben S. 89, wo die Welterhaltung als fortgehende Schöpfung aufgefasst und die Ansicht entwickelt wird, dass die Welt, wenn Gott ihr seine Macht und Gegenwart entzöge, augenblicklich in das Nichts zurücksinken würde). Jedes Einzelne, welches gerecht
27 ist, ist dies nur durch Participation an der Gerechtigkeit, und von der Gerechtigkeit selbst verschieden; Gott aber ist nicht ein an der Gerechtigkeit participirendes

Object, sondern die Gerechtigkeit selbst (c. 16). In dem Absoluten ist die Gerechtigkeit mit der Güte, Weisheit und jeder andern Wesensbestimmung (proprietas) identisch (c. 17); sie alle involviren die Ewigkeit und die Allgegenwart (c. 18 ff.). Gott hat alle Dinge durch sein Wort geschaffen, das ewige Urbild, dessen Abbild das Gewordene ist (c. 29 ff.). Der Sprechende und das von ihm gesprochene Wort bilden eine Zweiheit, ohne dass irgend zu sagen ist, was sie in der Zweizahl seien; sie sind nicht zwei Geister, nicht zwei Schöpfer etc.; sie sind andere (alii), aber nichts anderes (aliud); durch ihr gegenseitiges Verhältniss, für welches die Zeugung das treffendste Bild ist, sind sie zwei, durch ihr Wesen eins (c. 37 ff.). Um der Einheit willen muss mit der Selbstverdopplung ein Zurückstreben, ein Zusammenschluss sich verbinden; wie durch die Selbstverdopplung zu dem primitiven Bewusstsein, der memoria, das Bewusstsein des Bewusstseins, die intelligentia hinzutritt, so bekundet sich das Streben nach dem Zusammenschluss als die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, die aus der memoria und intelligentia procedirt, d. h. als der heilige Geist (c. 49 ff.). — Die durchgängige, logisch ungerechtfertigte Hypostasirung von Abstractionen ist bei diesem „exemplum meditandi de ratione fidei" offenbar; Anselm selbst erkennt thatsächlich an, dass er nicht zu dem Begriff von Personen gelangt sei, indem er (c. 78) die Ansicht äussert, nur die Armuth der Sprache nöthige uns, die trina unitas durch den Ausdruck essentia oder natura, und die una trinitas durch den Ausdruck persona (oder auch durch substantia im Sinne von ὑπόστασις) zu bezeichnen, im eigentlichen Sinne aber gebe es in dem höchsten Wesen ebensowenig eine Mehrheit von Personen, wie von Substanzen. Omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae. (Anselm geht hier in derselben Richtung weiter fort, in welcher sich Augustin von der bei griechischen Theologen, wie Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, herrschenden generischen Auffassung der Trinität entfernt und dem Monarchianismus angenähert hat. Andererseits konnten Stellen dieser Art den Roscellin, der an der vollen Bedeutung des Begriffs der Person festhielt, leicht zu der Meinung führen, Anselm werde sich mit seiner Behauptung, die drei Personen seien drei res per se und könnten, falls nur der Gebrauch es gestatte, als drei Götter bezeichnet werden, einverstanden erklären müssen.) — In dem Monologium sucht Anselm auch (c. 67—77) das Wesen des menschlichen Geistes zu erkennen und seine Ewigkeit zu erweisen. Der menschliche Geist ist ein creatürliches Abbild des göttlichen Geistes und hat gleich jenem memoria, intelligentia und amor. Er kann und soll Gott als höchstes Gut lieben und alles andere um seinetwillen; in dieser Liebe liegt die Bürgschaft seiner Ewigkeit und ewigen Seligkeit, denn ein Ende derselben wird weder mit seinem Willen eintreten, noch auch gegen seinen Willen durch Gott, da dieser selbst die Liebe ist. Verschmäht aber der endliche Geist die Liebe Gottes, so muss er ewige Strafe leiden, und um sie zu erleiden, fortdauern, da er, wenn er vernichtet würde, keine Pein empfinden, also ohne die ihm gebührende Strafe bleiben würde; der immutabilis sufficientia der Seligen muss die inconsolabilis indigentia der Unseligen entsprechen. Die Liebe wurzelt im Glauben, dem Bewusstsein von ihrem Object, und zwar in dem lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objecte involvirt (dem credere in Deum im Unterschiede von dem blossen credere Deum esse), und bedingt ihrerseits die Hoffnung auf die endliche Erreichung des Erstrebten. (Die ganze Härte des Gegensatzes zwischen der durch den „Glauben" bedingten „Liebe", welche Parteilichkeit ist, und der „Gerechtigkeit" genannten teuflischen Lust an der ewigen Pein der Gegner erscheint unverhüllt bei Anselm.)

28 Dem Gottesbegriff, den Anselm im Monologium auf kosmologischem Grunde durch logisches Aufsteigen von dem Besondern zum Allgemeinen gewinnt, sucht er im Proslogium (Alloquium Dei, ursprünglich: Fides quaerens intellectum) ontologisch durch blosse Entwicklung seiner selbst die reale Gültigkeit zu vindiciren, also Gottes Dasein aus dem blossen Gottesbegriff zu erweisen, denn es hatte ihn beunruhigt, dass bei dem im Monologium eingeschlagenen Wege der Erweis des Daseins des Absoluten als abhängig von dem Dasein des Relativen erschien. Das ontologische Argument geben wir hier, da der Ausdruck selbst für die Entscheidung über die Beweiskraft von Bedeutung ist, mit Anselms eigenen Worten wieder. Domine Deus, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus, te esse bonum quo majus bonum cogitari nequit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo (nach Psalm XIV, 1): non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens quum audit hoc ipsum quod dico: bonum, quo majus nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit, et quod intelligit utique in ejus intellectu est, etiam si non intelligat illud esse. (Aliud est rem esse in intellectu, et aliud intelligere rem esse. Nam quum pictor praecogitat imaginem quam facturus est, habet eam quidem jam in intellectu, sed nondum esse intelligit quod nondum fecit; quum vero jam pinxit, et habet in intellectu et intelligit jam esse quod fecit.) Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid bonum quo majus cogitari nequit, quia hoc quum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. At certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re (c. 2). Hoc ipsum autem sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod majus est utique eo, quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Vere ergo est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse, et hoc es tu, Domine Deus noster (c. 3). Die Frage, wie dann aber auch nur der Thor in seinem Herzen sprechen oder denken könne, es sei kein Gott, beantwortet Anselm durch die Unterscheidung zwischen einem blossen cogitare der vox significans und dem intelligere id ipsum, quod res est (c. 4). Dass das Argument ein Fehlschluss sei, wurde schon von Zeitgenossen Anselms bemerkt, ohne dass sofort die Natur des Fehlers völlig klar geworden wäre. Jede Folgerung aus der Definition gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung der Existenz des Subjectes. In diesem richtigen Sinne hatte schon der Eleate Xenophanes aus dem Wesen Gottes auf seine Einheit und Geistigkeit geschlossen (vgl. Arist. Metaph. III, 2, 24: *θεοὺς μὲν εἶναι φάσκοντες, ἀνθρωποειδεῖς δέ*) und Augustin (der bereits Gott als das summum bonum, quo esse aut cogitari melius nihil possit, bezeichnet) aus der Definition Gottes seine Ewigkeit gefolgert: wer zugiebt, dass ein Gott sei, und demselben doch die Ewigkeit abspricht, widerspricht sich, denn im Wesen Gottes liegt die Ewigkeit; so gewiss, wie Gott ist, ist er auch ewig. Augustin. Confess. VII, 4: non est corruptibilis substantia Dei, quando si hoc esset, non esset Deus. (Die Stelle de trinit. VIII, c. 3 und andere, auf die öfters verwiesen wird, entsprechen vielmehr der Argumentation im Monologium.) Der Unterschied der Anselmschen Argumentation von der Augustinischen liegt darin, dass durch jene das Sein Gottes selbst erschlossen werden soll, und diese Eigenthümlichkeit des ontologischen Argumentes ist gerade sein Fehler. Mit logischem Rechte lässt sich nur schliessen: so gewiss, als Gott ist, hat er Realität, was aber eine leere Tautologie ist, oder höchstens

etwa: so gewiss, als Gott ist, ist er nicht nur im Geiste, sondern auch in der Natur, welchem letzteren Gegensatze Anselm fälschlich den des Vorgestelltwerdens und wirklichen Seins supponirt. Diese Supposition, welche zur Beseitigung der Clausel: 29
wenn Gott ist, führt, knüpft sich bei Anselm sprachlich an die Verwechselung eines metaphorischen Gebrauchs des Ausdrucks „in intellectu esse“ mit dem eigentlichen. Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein, und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erstere Bedeutung seiner Argumentation zum Grunde legen; er vermeidet in der That die von ihm bezeichnete Verwechselung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorgestelltwerden, welches metaphorisch ein Sein des Objectes in dem Intellect genannt werden kann, in der That aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingirten) Objectes in dem Intellect ist, mit einem realen Sein des Objectes in dem Intellect gleichzusetzen; hierdurch wird der trügerische Schein erzeugt, als ob bereits gesichert sei, dass das Object irgendwie existire, als ob also der Bedingung jedes Argumentirens aus der Definition, dass nämlich die Existenz des Objectes bereits feststehe, genügt sei, und es sich nur noch um die nähere Bestimmung der Art und Weise der Existenz handle; das, was als absurd erwiesen wird, ist in der That nicht die Meinung, die der Atheist hegt, dass Gott nicht existire und die Gottesvorstellung eine objectlose Vorstellung sei, sondern die Meinung, die er nicht hegt noch auch anzunehmen genöthigt werden kann, aber dem Anselm zu hegen oder doch annehmen zu müssen scheint, dass Gott selbst eine objectlose Vorstellung sei und als bloss subjective Vorstellung existire; dieser Schein wird so lange festgehalten, als er dazu dient, der Argumentation eine anscheinende Basis zu geben; im Schlusssatze aber, der doch nicht die blosse Art der Existenz, sondern das Sein selbst als Resultat der Argumentation zu enthalten prätendirt, wird dann wieder zu dem ursprünglichen Sinne des Gegensatzes in intellectu esse und in re esse, nämlich: vorgestellt werden und wirklich sein, zurückgekehrt. Den Anselm bestritt in einem anonymen liber pro insipiente ein Mönch Gaunilo in dem Kloster Marmoutier (Majus Monasterium nicht weit von Tours, nach Martène in dessen handschriftlicher Geschichte des Klosters, bei Ravaisson, rapports sur les bibliothèques de l'Ouest, Paris 1841, append. XVII ein Graf von Montigni, der nach Unglücksfällen, die er 1044 in Fehden erlitten hatte, in's Kloster getreten war, wo er noch bis 1083 gelebt hat). Gaunilo, der von dem übrigen Inhalt des Proslogiums mit grosser Achtung redet, trifft ganz richtig die schwache Stelle des Anselmschen Arguments, dem er entgegenhält, aus dem Verstehen des Gottesbegriffs folge nicht ein Sein Gottes im Intellect, woraus dann weiter ein Sein desselben in re sich ableiten lasse; das Sein dessen, quo majus cogitari nihil possit, in unserm Intellect gelte nur in dem gleichem Sinne, wie das Sein jedweden andern Dinges in unserm Intellect, sofern es gedacht werde, also z. B. auch einer fingirten Insel; würde es in dem volleren Sinne genommen: intelligere rem esse, was aber ja auch Anselm nicht wolle, so würde damit das zu Erweisende schon vorausgesetzt sein. Das reale Sein des Objectes müsse im Voraus feststehen, damit aus seinem Wesen seine Prädicate sich erschliessen lassen. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum. Auf eine anschauliche Weise sucht dann Gaunilo aus dem Zuvielbeweisen darzuthun, dass das Argument fehlerhaft sei, indem nämlich auf gleiche Weise auch die Existenz einer vollkommenen Insel sich würde folgern lassen. Anselm aber wies in seiner Entgegnung in dem liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente den Vorwurf des Zuvielbeweisens ab, indem er die Zuversicht aussprach, dass sein Argument von allem gelte, praeter quod majus cogitari non possit (ohne freilich das Recht dieser Beschränkung der Argumentation

auf das, was das Grösste schlechthin sei, darzuthun), und fiel in seinen Erörterungen, die den Sitz des Fehlers betreffen, da auch Gaunilo noch nicht mit voller logischer Bestimmtheit den trügerischen Schein bei der *Metapher*: in intellectu esse, aufgedeckt hatte, in den alten Fehler zurück, das cogitari und intelligi mit einem *eigentlichen* esse in cogitatione vel intellectu gleichzusetzen, so dass er beständig, ohne die Absurdität zu bemerken, zwei *Wesen* miteinander vergleicht, wovon dem einen zwar das Gedachtwerden, aber nicht das Sein zukomme, dem andern dagegen ausser dem Gedachtwerden auch noch das Sein, und nun schliesst, das letztere sei um das Sein grösser, als jenes; das grösste denkbare Wesen also, das doch im Intellect *sei*, könne nicht bloss im Intellect, sondern müsse auch noch ausserhalb des Intellects in der Wirklichkeit sein. Der Widerspruch, dass das Grösste als im blossen Intellect seiend ebensowohl einerseits dass Grösste sein müsste, wie auch andererseits nicht sein könnte, beweist nicht, dass es auch noch eine Existenz in re habe, sondern vielmehr, dass der Ausdruck, sofern es gedacht werde, *sei* es im Intellect, im eigentlichen Sinne falsch und unzulässig ist; mindestens gilt er nicht vor erwiesener Existenz. — Den andern Mangel des Argumentes, dass nämlich der unbestimmte Begriff dessen, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden könne, von dem Begriff eines persönlichen Gottes noch weit absteht, hat Anselm durch die Entwicklung des Begriffs des Grössten, was denkbar sei, zu ergänzen gesucht (c. 5 ff.), indem er zeigt, dass das Grösste als Schöpfer, als Geist, als allmächtig, als barmherzig etc. gedacht werden müsse. — Die in neuerer Zeit mehrfach und namentlich auch von Hasse (Anselm, II, S. 262—272) geäusserte Ansicht, das ontologische Argument stehe und falle mit dem Realismus, ist falsch; diese Ansicht ist bei den Argumenten des Monologiums zutreffend, welche in der That auf der platonisch-augustinischen Ideenlehre ruhen, aber nicht bei dem im Proslogium entwickelten Argument, an dessen Verwechselung des intelligi mit dem esse in intellectu der Realismus, der den subjectiven Begriffen reale Universalien, welche durch sie erkannt werden, *entsprechen* lässt, keineswegs *gebunden* ist. Wohl involvirt der Realismus die Voraussetzung (welche übrigens auch der Nominalismus als solcher nicht schlechthin abweist, sondern nur der Skepticismus dahingestellt sein lässt und der Kriticismus durch Unterscheidung der empirischen Objectivität von der transscendentalen bekämpft), dass die Denknothwendigkeit auch das objectivreale Sein verbürge; aber diese Voraussetzung ist sehr verschieden von der dem ontologischen Argument zu Grunde liegenden Verwechselung des Gedachtwerdens mit dem Sein des Gedachten selbst in unserm Verstande; sie besagt nur, dass dasjenige, von dem der *Satz* oder das *Urtheil*, dass es existire, kategorisch (nicht bloss hypothetisch) durch logisches Denken fehlerlos erwiesen sei, auch wirklich existire, aber nicht, dass dasjenige, was wir, sei es willkürlich oder auch mit subjectiver Nothwendigkeit, *vorstellen*, oder dessen *Begriff* wir verstehen, in eben dieser Vorstellung oder diesem Verständniss irgendwie selbst existire oder auch um dieser Vorstellung und dieses Verständnisses willen als objectiv existirend anerkannt werden müsse. (Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass gerade der von Anselm vertretenen Form des Realismus jene Verwechselung besonders nahe lag.)

Das Verdienst Anselms um die Lehre von der Erlösung und Versöhnung der Menschheit in der Schrift: *Cur Deus homo?* (von der das erste Buch 1094, das zweite 1098 verfasst worden ist) liegt in der Ueberwindung der bis dahin vielverbreiteten Annahmen eines Loskaufs von dem Teufel, welche bei mehreren Kirchenlehrern (z. B. bei Origenes und anderen Griechen, auch bei Ambrosius, Leo d. Gr. etc.) in das Eingeständniss einer Ueberlistung des Teufels durch Gott auslief. Anselm setzt an die Stelle des Conflicts der Gnade Gottes mit dem (auch von Augustin

de lib. arbitr. III, 10 behaupteten) Rechte des Teufels den Conflict zwischen der Güte und der Gerechtigkeit Gottes, der in der Menschwerdung seine Lösung fand. Der Mangel seiner Theorie ist die (dem mittelalterlichen Prävaliren der Seite des Gegensatzes zwischen Gott und Welt gemässe) Transscendenz, in welcher der Act der Versöhnung Gottes, obschon vermittelst der Menschheit Jesu, ausserhalb 31
des Bewusstseins und der Gesinnung der zu erlösenden Menschen vollzogen wird, so dass vielmehr die juridische Forderung einer Abtragung der Schuld, als die ethische einer Läuterung der Gesinnung zur Erfüllung gelangt. Das paulinische „Sterben und Auferstehen mit Christo“ wird nicht mit durchdacht, die subjectiven Bedingungen der Aneignung des Heils bleiben unerörtert, eine gleichmässige Rettung aller Menschen möchte in der Consequenz liegen, und die Beschränkung der Frucht des fremden Verdienstes Christi auf den Theil der Menschen, der gläubig die Gnade annimmt, muss als eine willkürliche erscheinen, so dass diese Aneignung kirchlicherseits auch an andere, bequemere Bedingungen, schliesslich an das Ablassgeld, geknüpft werden konnte. Gegen die realistische Betonung des objectiv-göttlichen Momentes trat die Geltung der Subjectivität der menschlichen Personen zurück (die umgekehrt ein einseitiger Nominalismus bis zur Zerreissung der Gemeinschaft steigern konnte). Dieser Mangel musste in der Folgezeit eine reformatorische Bewegung hervorrufen, die, zunächst gegen die äussersten Consequenzen gerichtet, in einer ethisch-religiösen Umbildung der Fundamentalanschauung selbst ihre Vollendung findet. Doch mag hier die blosse Andeutung dieser specifisch-theologischen Momente genügen.

§ 24. Petrus Abälardus (Abeillard oder Abélard), geboren 1079 zu Pallet (oder Palais) in der Grafschaft Nantes, unter Roscellin, Wilhelm von Champeaux und andern Scholastikern gebildet, dann an verschiedenen Orten, insbesondere auch öfters zu Paris, lehrend, gestorben 1142 in der Priorei St. Marcel bei Châlons sur Saone, vertritt in der Dialektik eine sowohl das nominalistische Extrem des Roscellin, als auch das realistische des Wilhelm von Champeaux vermeidende, jedoch dem strengen Nominalismus nahe stehende Richtung, indem er zwar nicht in den einzelnen Worten als solchen, wohl aber in den Aussagen oder den Worten hinsichtlich ihrer Bedeutung (sermones) das Allgemeine findet. Im göttlichen Geist existirten die Formen der Dinge vor der Schöpfung als Begriffe (conceptus mentis). Abälard stellt in seiner Einleitung in die Theologie den Grundsatz auf, dass die vernünftige Einsicht erst den Glauben begründen müsse, indem dieser sonst seiner Wahrheit nicht sicher sei. Der Trinitätslehre giebt er im Gegensatz zu dem Tritheismus des Roscellin und im Anschluss an augustinische Ausdrücke durch die Deutung der drei Personen auf Gottes Macht, Weisheit und Güte eine monarchianische Wendung, jedoch ohne die Personalität jener Attribute aufheben zu wollen. Die platonische Weltseele deutet er auf den heiligen Geist oder die göttliche Liebe hinsichtlich ihrer Beziehung zur Welt, sofern diese Liebe Allen, auch den Juden und Heiden,

irgend welche Güter verleihe. In der Ethik legt Abälard Gewicht auf die Gesinnung; nicht die That als solche, sondern die Absicht begründet Sünde oder Tugend. Was nicht gegen das Gewissen ist, ist nicht Sünde, obschon es fehlerhaft sein kann, sofern nämlich das
32 Gewissen irrt; zur Tugend reicht die Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gewissen nur dann zu, wenn dasselbe für gut oder Gott wohlgefällig eben das hält, was wirklich gut oder Gott wohlgefällig ist. Einem christlich modificirten Platonismus huldigten Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath, waren jedoch bemüht, daneben auch an der Autorität der Aristotelischen Lehren in Bezug auf die Erkenntniss der Sinnenwelt festzuhalten. Unter den Logikern jener Zeit sind als Vertreter bestimmter realistischer Richtungen noch Walther von Mortagne und besonders Gilbertus Porretanus, der Verfasser eines Commentars zu (Pseudo-) Boëthius de trinitate und de duabus naturis in Christo und einer Schrift über die sechs letzten Kategorien von Bedeutung. Abälard's Schüler, Petrus Lombardus, der „Magister sententiarum", verfasste ein Lehrbuch der Theologie, welches lange Zeit hindurch allgemein als Grundlage des theologischen Unterrichts und der dialektischen Erörterung theologischer Probleme gedient hat. In Opposition zu der hohen Werthschätzung der Dialektik und besonders zu ihrer Anwendung auf die Theologie traten mystische Theologen, wie Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor. Gegen die einseitige Streitlogik und für Verbindung classischer Studien mit der Schultheologie wirkte als gelehrter und eleganter Schriftsteller Johannes von Salisbury. Alanus ab insulis (aus Lille) verfasste im kirchlichen Sinne eine auf Sätze der Vernunft gegründete Darstellung der Theologie. Amalrich von Bene und David von Dinant erneuerten Doctrinen des Dionysius Areopagita und des Johannes Scotus Erigena unter pantheistischer Identificirung von Gott mit dem Wesen der Welt. Alanus, David, und wohl auch Almarich, haben bereits einzelne aus dem Arabischen übersetzte Schriften gekannt.

Ein Theil der Schriften Abälards, insbesondere sein Briefwechsel mit Heloise, sein Commentar zum Römerbrief und seine Einleitung in die Theologie, wurde zuerst aus den Manuscripten des Staatsraths François d'Amboise durch Quercetanus (Duchesne) Par. 1616 herausgegeben, die Theologia christiana in dem Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand, t. V., 1717, die Ethik oder das Buch: Scito te ipsum, in dem Thesaurus anecdotorum novissimus von B. Pez, t. III, 1721, der Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum von F. H. Rheinwald, Berl. 1831, und von demselben eine Epitome theologiae christianae, Berol. 1825, ferner von Victor Cousin Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, worin namentlich

die theologische Schrift Sic et non, welche einander entgegengesetzte Aussprüche von Kirchenvätern enthält, jedoch unvollständig, auch die von Abälard verfasste Dialektik, das von Cousin dem Abälard zugeschriebene Fragment de generibus et speciebus und Glossen zu der Isagoge des Porphyrius, zu des Aristoteles Categ. und de interpretatione und zu den Topica des Boëthius enthalten sind; eine Sammlung der Werke hat später Cousin veranstaltet (Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit, textum rec., notas, argum., indices adj. Victor Cousin, adjuvante C. Jourdain, t. I. Par. 1849, t. II. ib. 1859; die Schrift Sic et non haben vollständig zuerst E. L. Th. Henke und G. Steph. Lindenkohl Marburg 1851 edirt. In Migne's Patrol. cursus completus bilden Abälards theologische Schriften den 178. Band.

Abälards Leben ist von ihm selbst in der Historia calamitatum mearum beschrieben worden; über dasselbe und insbesondere über sein Verhältniss zu Heloise handeln: Gervaise Par. 1720, John Berington Birmingh. u. Lond. 1787, deutsch von Sam. Hahnemann Leipz. 1789, Fessler 1806, Fr. Chr. Schlosser, Abälard und Dulcin, Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen, Gotha 1807, Guizot, Par. 1839, Feuerbach, Leipz. 1844; die schon 1616 erschienene Schrift: les amours, les malheurs et les ouvrages d'Abélard et Héloise hat Villemain Par. 1835 von 33
Neuem herausgegeben. Ueber seine Dogmatik und Moral handelt Frerichs Jena 1827, über die Principien seiner Theologie Goldhorn Leipz. 1836, über seine wissenschaftliche Bedeutung überhaupt Cousin in seiner Introduction zu den Ouvrages inéd., Par. 1836, und J. A. Bornemann in der Abhandlung: Anselmus et Abaelardus sive initia scholasticismi, Havniae 1840. Das vollständigste Werk über Abälard hat Charles de Rémusat verfasst: Abélard, Paris 1845, wo auch aus den noch unedirten Abälardschen Glossulae super Porphyrium (verschieden von den in Cousins Ausgabe der Ouvr. inéd. befindlichen Glossae) Mittheilungen, aber zuweilen an entscheidenden Stellen nur in französischer Umschreibung gemacht werden. J. L. Jacobi, Abälard und Heloise, Berlin, 1850. A. Wilkens, Peter Abälard, Bremen 1855. G. Schuster, Ab. u. Heloise, Hamb. 1860. Ed. Bonnier, Ab. et St. Bernard, Paris 1862. H. Hayd, Ab. und seine Lehre, Regensburg 1863.

Bernhard's von Chartres Abhandlung über den Megacosmus und Microcosmus existirt handschriftlich in mehreren Exemplaren auf der Königl. Bibliothek zu Paris; einzelnes daraus hat Cousin veröffentlicht in dem Anhang zu den Ouvrages inéd. d'Abélard, p. 627—639; ebend. 640—644 ist einiges aus Bernhards allegorischer Deutung der Aeneide Virgils abgedruckt.

Die Schrift des Wilhelm von Conches über die Natur unter dem Titel: Magna de naturis philosophia wurde 1474 herausgegeben; von der Philosophia minor ist der Anfang unter dem Titel περὶ διδάξεων bei den Werken des Beda Venerabilis, Basil. 1563, Colon. 1612 und 1688, II, p. 206 sqq. gedruckt; neuerdings hat Cousin, Ouvrages inéd. d'Abél. p. 669—677 einiges aus der secunda und tertia philos. (d. h. aus der Anthropologie und Kosmologie) desselben veröffentlicht; Glossen zu des Boëthius Schrift de consolat. philos. hat Ch. Jourdain im Auszuge in den Notices et extraits des manuscripts XX, 2, 1861 herausgegeben; vielleicht gehört (nach Hauréau's Vermuthung) dem Wilhelm von Conches auch der Commentar zum Platonischen Timaeus an, woraus Cousin (welcher den am Anfange des zwölften Jahrhunderts lebenden Honorius von Autun für den Verfasser hält) in dem Anhange zu den Ouvr. inéd. d'Ab. p. 648—657 Auszüge veröffentlicht hat. Die Dragmaticon philosophiae betitolte Schrift, sein letztes Werk, ist als Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho industria Guil. Grataroli Argen-

torati 1583 edirt worden. Vgl. Hauréau in den oben S. 104 citirten Singularités historiques et littéraires, Paris 1861.

Aus Adelard's von Bath Schrift de eodem et diverso hat A. Jourdain, rech. crit. 2. éd., 1843, p. 258—277 Bruchstücke mitgetheilt.

Briefe theologischen Inhaltes von Walter von Mortagne sind gedruckt bei d'Achery, spicileg. ed. de la Barre, Par. 1723, III, p. 520 sqq.; auch Mathoud bei seiner Ausgabe der Werke des Robert Pulleyn Par. 1655 theilt einiges von ihm mit.

Des Gilbertus Porretanus Commentar zu (Pseudo-) Boëthius de trinitate ist in der Ausgabe der Schriften des Boëthius Basil. 1570, p. 1128—1273 abgedruckt; seine Schrift de sex principiis ist in den ältesten lateinischen Ausgaben des Aristoteles bei dem Organon, separat aber namentlich von Arnold Woestefeld, Leipz. 1507 edirt worden. Vgl. über ihn Lipsius in Ersch und Gruber's Encycl. Sect. I, Theil 67.

34 Petri Lombardi libri quatuor sententiarum sind Venet. 1477, Basil. 1516, Col. 1576 u. ö., auch im 192. Bande der Migne'schen Patrologie edirt worden, des Robertus Pullus Sentenzen und zugleich die des Peter von Poitiers durch Mathaud, Paris 1655; aus den Quaestiones de divina pagina oder der Summa theologiae des Robert von Melun hat du Boulay in der Hist. univers. Par. Fragmente veröffentlicht, dann auch Hauréau, ph. sc. I, p. 332 sqq.

Bernardi Clarevallensis opera ed. Martène, Venet. 1567; ed. Mabillon, Paris 1696 und 1719; über ihn handeln Neander, Berl. 1813, 3. Aufl. 1865, Ellendorf, Essen 1837, und G. L. Plitt in der von Niedner herausg. Zeitschr. für histor. Theologie 1862, S. 163—238. Hugonis a S. Victore opera, Par. 1524; Venet. 1588; stud. et industr. Canonicorum abbat. S. Vict. ed. Rothomag. 1648, und danach bei Migne Bd. 175—177, über ihn handeln A. Liebner, Leipz. 1836 und Hauréau, Paris 1860. Richardi a S. Vict. opera, Venet. 1506; Par. 1518; bei Migne Bd. 194; über ihn handelt Engelhardt, Rich. v. S. Vict. und Johannes Ruysbroeck, Erlangen 1838. Wilhelm Kaulich, die Lehren des Hugo u. Richard von St. Victor, in: Abh. der Böhm. Gesellschaft der Wiss., 5. Folge, 13. Bd., aus den Jahren 1863 und 1864, Prag 1865. Vgl. über die orthodoxen, wie auch über die häretischen Mystiker jener Zeit Heinrich Schmid, der Mysticismus in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824; Görres, die christl. Mystik, Regensb. 1836—42; Helfferich, die christl. Mystik, Hamb. 1842; Noack, die christl. Mystik des Mittelalters, Königsb. 1853.

Des Johannes von Salisbury Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum ist zuerst in einer undatirten Ausgabe, Brüssel gegen 1476, dann Lyon 1513 u. ö., die Briefe sind Paris ed. Masson 1611 und mit dem Policraticus in der Bibl. max. patrum Lugd. 1677, t. XXIII. gedruckt worden, der Metalogicus Par. 1610 u. ö., den Entheticus (Nutheticus) hat Christian Petersen Hamb. 1843 herausgegeben mit litteraturgeschichtlichen Untersuchungen, eine Gesammtausgabe der Werke hat J. A. Giles besorgt, 5 voll., Oxford 1848, wiederabg. in Migne's Patrolog. Bd. 199. Ueber ihn handeln: Herm Reuter, Joh. v. S., zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im zwölften Jahrhundert, Berl. 1842; Carl Schaarschmidt, J. S. in seinem Verhältniss zur class. Litteratur, im Rhein. Mus. f. Ph., N. F., XIV, 1858, S. 200—234 und Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipz. 1862.

Alani ab insulis op. ed. de Visch, Antv. 1653. De arte catholicae fidei ed. Pez, in Thes. anecd. t. I. Am vollständigsten sind seine Schriften im 120. Bande der Migne'schen Patrologie enthalten.

Ueber Amalrich und die Amalricaner handelt Hahn in den theol. Stud. u. Krit. 1846, Heft 1; über Amalrich von Bena und David von Dinant handelt Krönlein ebend. Jahrg. 1847, S. 271—330.

Abälards Namen hat ausser dem grossen Lehrtalent und den kirchlichen Conflicten (Verurtheilung durch zwei Synoden, zu Soissons 1121 und zu Sens 1140) das unglückliche Liebesverhältniss zu Heloise, der Nichte des rachsüchtigen Canonicus Fulbert, populär gemacht. Sehr richtig nennt Rémusat Abälards Unterricht „plus original pour le talent, que pour les idées“ (Abél. I, p. 31). Victor Cousin sagt (Ouvrages inéd. d'Ab., introduct. p. VI): „c'est l'application régulière et systématique de la dialectique à la theologie qui est peut-être le titre historique le plus éclatant d'Abélard“; er meint (p. III sq.), seit Karl dem Grossen und schon früher habe man wohl theils Grammatik und elementare Logik, theils Dogmatik gelehrt, aber fast gar nicht die Dialektik in die Theologie eingeführt; das habe vornehmlich Abälard gethan. „Abélard est le principal auteur de cette introduction; il est donc le principal fondateur de la philosophie du moyen-âge, de sorte que la France a donné à la fois à l'Europe la scolastique au douzième siécle par Abélard, et au commencement du dix-septième, dans Descartes, le destructeur de cette même scolastique et le père de la philosophie moderne“ (p. IV). Es liegt in dieser Aeusserung einiges Wahre, jedoch mit starker Ueberspannung. Anselm hat vor Abälard und mit grosser Virtuosität die Dialektik auf die Theologie angewandt und in seiner Weise die Dogmatik rationalisirt; mit noch höherer Genialität hat im Anschluss an Dionysius Areopagita, mithin an den Neuplatonismus, Johannes Scotus Erigena eben diese Anwendung vollzogen, die auch bei den Kirchenvätern, insbesondere bei Augustin, keineswegs fehlt; auch der Zeitraum zwischen Johannes Scotus und Anselmus zeigt manche beachtungswerthe Versuche der Anwendung von Dialektik auf theologische Fragen, insbesondere auf die Lehre vom Abendmahl und von der Trinität. Abälard ist also nur auf einem schon gebahnten Wege fortgegangen. Eigenthümlich ist ihm mehr die leichte und geschmackvolle Darstellung, als die streng dialektische Form: doch hat er allerdings zur bleibenden Geltung der letzteren in der Theologie wesentlich beigetragen. Gegenüber der strengen Orthodoxie Anselms zeigt er eine für jene Zeit ziemlich starke rationalistische Tendenz.

Abälard kannte, wie die damaligen Scholastiker überhaupt, griechische Schriften nur aus lateinischen Uebersetzungen, den Plato nur aus den Anführungen des Aristoteles, Cicero, Macrobius, Augustinus und Boëthius, aber, wie es scheint, nicht aus der Uebersetzung des Chalcidius von einem Theile des Dialogs Timaeus, die ihm hätte zugänglich sein können, von Aristoteles nicht nur nicht die Physik und Metaphysik, sondern auch nicht die beiden Analytiken, die Topik und die Schrift de sophistarum elenchis, sondern nur die Kateg. und de interpretatione. Er selbst sagt in seiner (spät und wahrscheinlich erst 1140—42 verfassten) Dialektik (bei Cousin S. 228 f.): Sunt autem tres, quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur: Aristotelis enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet et Periermenias libros, usus adhuc Latinorum cognovit, Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, introductionem ad ipsa praeparat Praedicamenta; Boëthii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum Syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. Dass er die Physik und Metaphysik nicht kenne, sagt er ebend. S. 200, und dass er Plato's Dialektik nicht aus dessen eigenen Schriften entnehmen könne, weil diese nicht übersetzt seien, ebend. S. 205 f. In der nächsten Zeit nach Abälard und zum Theil bereits während seines Lebens verbreitete sich die Kenntniss der übrigen logischen Schriften des Aristoteles; auch

dem Abälard selbst muss (wie Prantl, Gesch. der Log. II, S. 100 ff. nachweist) mittelbar Einzelnes aus eben diesen Schriften bei der Abfassung seiner Dialektik bekannt gewesen sein. Zu einer Stelle der Chronica des Robert de Monte bei dem Jahre 1128 hat eine „alia manus“, die aber nach Pertz, Monum. VIII, S. 293 gleichfalls aus dem zwölften Jahrhundert ist, die Notiz beigefügt: Jacobus Clericus de Venetia transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scilicet Topica, Analyt. pr. et post. et Elenchos, quamvis antiquior translatio haberetur. Die ältere Uebersetzung dieser Theile des Organon ist die des Boëthius, die aber nicht verbreitet war; auch die neue Uebersetzung wurde nicht sofort allgemein bekannt und war insbesondere dem Abälard nicht zu Gesichte gekommen, als dieser seine Dialektik schrieb. Im Jahr 1132 verfasste Adam von Petit-Pont, ein Lehrer des Triviums in Paris, ein Buch de arte dialectica (nach einer Notiz bei Cousin, fragm. de philos. du moyen-âge, Paris 1855, S. 335); von eben diesem Adam bezeugt Johann von Salisbury, er habe in seiner Ars disserendi sich an die erste Analytik des Aristoteles angeschlossen. Gilbertus Porretanus, gest. im Jahr 1154, citirt bereits die Aristotelische Analytik als ein verbreitetes Werk. Sein Anhänger, Otto von Freising, hat die Topik, die Analytica und die Elench. soph. zuerst oder doch als einer der Ersten nach Deutschland gebracht, vielleicht in der Boëthianischen Uebersetzung. Johann von Salisbury kennt sowohl diese, als auch neu angefertigte Uebersetzungen, welche letzteren grössere Wörtlichkeit erstrebten.

Abälard erkennt in der Dialektik den Aristoteles als die oberste Autorität an. Charakteristisch für das Autoritätsbedürfniss jener Zeit ist Abälards Wort bei einer
36 Differenz in Betreff der Definition des Relativen zwischen Plato und Aristoteles (Dial. p. 204), es lasse sich wohl eine Mittelstrasse halten, doch das dürfe nicht sein, denn: si Aristotelem Peripateticorum principem culpare praesumamus, quem amplius in hac arte recipiemus? Nur Eins ist ihm bei Aristoteles unleidlich, sein Kampf gegen seinen Lehrer Plato. Am liebsten will Abälard durch günstige Deutung der Worte Plato's Beiden Recht geben (Dial. p. 206). Freilich gehören diese Aeusserungen dem Alter Abälards an. Im Kampf gegen Dialektiker seiner Zeit hat er mitunter ihren Führer, den Aristoteles, wenn dieser mit der theologischen Autorität in Conflict zu kommen schien, wegwerfend beurtheilt (Theol. Christ. III p. 1275; ib. 1282: „Aristoteles vester“).

Der Dialektik weist Abälard die Aufgabe zu, das Wahre und Falsche zu unterscheiden. Dial. p. 435: veritatis seu falsitatis discretio. Glossulae super Porphyrium bei Rémusat p. 95: est logica auctoritate Tullii (vgl. Boëth. ad Top. Cic. p. 762) diligens ratio disserendi, i. e. discretio argumentorum per quae disseritur i. e. disputatur. Die logische discretio wird vollzogen mittelst der discretio impositionis vocum (Dial. p. 350). Si quis vocum impositionem recte pensaverit, enuntiationum quarumlibet veritatem facilius deliberaverit, et rerum consecutionis necessitatem velocius animadverterit. Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat; physicae vero proprium est inquirere utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur, rerum proprietas habeat vel non (ibid. p. 351). Die Physik ist die Voraussetzung der Logik, denn man muss die Eigenthümlichkeit der Objecte kennen, um die Worte richtig anzuwenden (ebend.). Die Worte sind, wie Abälard nach der damals allgemeinen Weise im peripatetischen Sinne lehrt, von den Menschen erfunden worden, um ihre Gedanken auszudrücken; die Gedanken aber sollen den Dingen gemäss sein. Theol. christ. p. 1275: vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, quum videlicet per

illa vocabula suos intellectus manifestare vellent. Cf. ib. p. 1162 sq. über die cognatio zwischen den sermones und intellectus. Dial. p. 487: neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem; vocis enim impositionem summus artifex nobis commisit, rerum autem naturam propriae suae dispositioni reservavit, unde et vocem secundum impositionis suae originem re significata posteriorem liquet esse. Aber die menschliche Rede ist, weil von menschlichem Ursprung, darum doch nicht willkürlich, sondern hat in den Dingen ihre Norm. Introd. ad theol. II, 90: constat juxta Boëthium ac Platonem cognatos de quibus loquuntur rebus oportere esse sermones.

Wie Abälard zu dem Problem des Nominalismus und Realismus, der Lehre von den Universalien, stehe, ist immer noch streitig. In seiner Dialektik geht er nicht eigens darauf ein; in den Glossae in Porphyrium begnügt er sich mit einer Erläuterung des Wortsinns der Porphyrianischen Stelle, die eben nur das Problem selbst bezeichnet; nur in den Glossulae super Porphyrium hat er seine Ansicht dargelegt; aber diese Glossulae existiren bloss handschriftlich; Rémusat hat viele Mittheilungen daraus gemacht, aber gerade an den entscheidendsten Stellen den lateinischen Text nicht mit abdrucken lassen. Dazu kommt, dass der Tractat de intellectibus und der de generibus et speciebus, woraus sich Bestimmteres entnehmen liesse, beide dem Abälard nur mit Unrecht beigelegt werden. Doch lassen sich die Grundzüge seiner Ansicht wohl erkennen. Sein Schüler Johannes von Salisbury bezeichnet dieselbe als eine Umformung des Roscellin'schen Nominalismus in dem Sinne, dass Abälard nicht in den voces als solchen, sondern in den sermones das Allgemeine gefunden habe; der Hauptgrund der Vertreter dieser Richtung gegen den Realismus 37
sei der Satz, ein Ding könne nicht von einem Dinge prädicirt werden, das Allgemeine aber sei das von Mehreren Prädicirbare, also kein Ding. Joh. Sal. Metalog. II, 17: alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum; in hac autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abaelardus noster; — rem de re praedicari monstrum dicunt. Hiermit stimmen Abälard's eigene Aeusserungen zusammen. Abälard sagt Dial. p. 496: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus; das Universelle aber definirt er (bei Rémusat II, 104) als das, quod de pluribus natum est praedicari (nach Arist. de interpret. c. 7: *τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον*); also liegt die Allgemeinheit in dem Wort; aber sie liegt doch auch nicht in dem Wort als solchem, so dass dieses selbst etwas Allgemeines wäre (jedes Wort ist ja selbst ein einzelnes Wort), sondern in dem auf eine Classe von Objecten bezogenen Wort, in dem Wort, sofern es von diesen Objecten prädicirt wird, also in der Aussage, sermo; nur metaphorisch werden die bezeichneten Objecte selbst Universalia genannt. Rémusat II, p. 105: Ce n'est pas le mot, la voix, mais le discours, sermo, c'est à dire l'expression du mot, qui est attribuable à divers, et quoique les discours soient des mots, ce ne sont pas les mots, mais les discours qui sont universels. Quant aux choses, s'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs, ce qui répugne. Ebend. S. 109: il décide que bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables et embrassent les choses réelles, de sorte qu'il est vrai que le genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes, car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent; au sens propre ce serait dire qu'ils sont substances et l'on veut dire seulement que les objects qui donnent lieu aux universaux subsistent. Zur Erläuterung des sehr unbe-

stimmten Ausdrucks: „donner lieu“ können, da Rémusat hier den Abälardschen Text nicht mittheilt, einigermaassen Abälards eigene Worte über die Definition, die auf das Allgemeine geht, dienen (Dial. p. 496), das Definitum sei das nach seiner Bedeutung (und nicht nach seiner eigenen Wesenheit) erklärte Wort (nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum). Die französischen Historiker pflegen diese Ansicht Abälard's als Conceptualismus zu bezeichnen; doch legt Abälard selbst keineswegs auf den subjectiven Begriff, conceptus, als solchen das Hauptgewicht, sondern auf das Wort in seiner Beziehung zu dem bezeichneten Object. Der Kern seiner Ansicht liegt in dem Ausspruch (bei Rémusat II, p. 107): Est sermo praedicabilis. Nur unentwickelt ist hierin der Conceptualismus enthalten, sofern die Bedeutung des Wortes zunächst der an dasselbe geknüpfte Begriff ist, der aber selbst wieder auf das bezeichnete Object (wie das Urtheil auf objective Verhältnisse) sich bezieht (wonach Abälard bei den Worten und Sätzen eine significatio intellectualis und realis unterscheidet, Dial. p. 238 sqq.).

In Betreff der objectiven Existenz bekämpft Abälard ausdrücklich die (extrem realistische) Annahme, dass das Allgemeine eine selbstständige Existenz vor dem Individuellen habe. Zwar werden die Species aus dem Genus durch Formation desselben: in constitutione speciei genus quod quasi materia ponitur, accepta differentia, quae quasi forma superadditur, in speciem transit (Dial. p. 486): aber dieses Hervorgehen der Species aus dem Genus involvirt nicht eine Priorität des letzteren der Zeit oder der Existenz nach. Introd. ad theolog. II, 13, p. 1083: quum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus
38 species suas tempore vel per existentiam praecedere, ut videlicet ipsum prius esse contigerit quam illas; numquam etenim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit, vel ullatenus animal fuit, antequam rationale vel irrationale fuerit, et ita species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis, sicut nec ipsae sine genere esse potuerint. Man kann in Aeusserungen dieser Art die Aristotelische Ansicht der Immanenz des Allgemeinen in dem Individuellen finden (wie namentlich H. Ritter, Gesch. der Ph. VII, S. 418, besonders nach dieser Stelle Abälard die Ansicht zuschreibt: universalia in re, non ante rem); aber Abälard ist weit davon entfernt, diesen gemässigten Realismus principiell auszusprechen und consequent durchzuführen; denn nach diesem Princip hätte er gerade den subjectiven Sinn des Wortes „universale“ für den metaphorischen erklären und den Ausdruck: „was prädicirt werden kann“ dahin deuten müssen: „was ein solches Objectives ist, dass sein Begriff (und das entsprechende Wort) prädicirt werden kann“; Abälard weist vielmehr die realistische Ansicht (eam philosophicam sententiam, quae res ipsas, non tantum voces, genera et species esse confitetur) ausdrücklich zurück (Dial. p. 458). Jedoch man würde bei Abälard vergeblich irgend eine strenge Lösung jenes Problemes suchen, mit dem er sich nur beiläufig und mehr polemisch, als in positiver Entwicklung beschäftigt hat. Sein Verdienst liegt hier nur in der glücklichen Beseitigung einiger unhaltbaren Extreme.

Trotz der Bekämpfung der selbstständigen Existenz des Allgemeinen weiss sich Abälard doch auch mit der Platonischen Ansicht, wie er auf Grund der Angaben des Augustinus, Macrobius und Priscianus dieselbe versteht, zu befreunden. Die Ideen existiren als Musterformen der Dinge, schon vor der Erschaffung der letzteren, im göttlichen Verstande. Doch geht der Rest von Substanzialität, der nach der plotinischen Umformung der platonischen Doctrin den Ideen noch geblieben war, bei den christlichen Denkern, die nicht zu dem sokratischen Begriff das Object, sondern zu dem persönlichen Gottesgeiste ein vermittelndes Glied für die Schöpfung der Welt suchen, immer mehr verloren; Abälard gelangt schon zu der Auffassung

der Ideen als subjectiver Begriffe des göttlichen Geistes (conceptus mentis). Theol. christ. I, p. 1191: non sine causa maximus Plato philosophorum prae ceteris commendatur ab omnibus. Ibid. IV, p. 1336: ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est. Introd. ad. theol. I, p. 987: sic et Macrobius (Somn. Scip. I, 2, 14) Platonem insecutus mentem Dei, quam Graeci Noyn appellant, originales rerum species quae ideae dicta sunt, continere meminit, antequam etiam, inquit Priscianus, in corpora prodirent, h. e. in effecta operum provenirent. Ib. II, p. 1095 sq.: hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo constructionum (Instit. gramm. XVII, 44) diligenter aperit dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, h. e. in effecta per orationem, quod est dicere: antea providit Deus quid et qualiter ageret, quam illud impleret, ac si diceret: nihil impraemeditate sive indiscrete egit. In Bezug auf den göttlichen Geist neigt sich also Abälard in der That einem Conceptualismus zu, für welchen aber kein Grund mehr übrig bleibt, die Ideen auf die Universalien zu beschränken, da Gott ja auch das Einzelne denkt. Diese Consequenz ward durch Bernhard von Chartres gezogen.

Mit Augustin nimmt Abälard an, dass die Platoniker unter allen alten Philosophen dem christlichen Glauben am nächsten stehen, indem das Eine oder Gute, der Nus mit den Ideen und die Weltseele auf die drei Personen der Trinität zu deuten seien: Gott den Vater, den Logos und den heiligen Geist. Abälard's Beziehung
der Weltseele auf den heiligen Geist erregte Anstoss und war einer der Anklage- 39
punkte des heiligen Bernhard von Clairvaux gegen ihn. In der „Dialektik" hebt Abälard geflissentlich die Unterschiede zwischen der platonischen und katholischen Lehre hervor, insbesondere die Zeitlichkeit des Hervorganges der Seele aus dem *Νοῦς*, da doch der heilige Geist von Ewigkeit aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe und nur seine Wirkung auf die Welt einen zeitlichen Anfang mit der Welt selbst genommen habe. Die Stelle in der Dialektik erscheint wie eine Revocation, wesshalb Cousin (Ouv. inéd. d'Abél., Introd. p. XXXV) nicht ohne Grund auf eine Abfassung dieser Schrift nach dem Concil von Sens (1140) geschlossen hat. Nur ist dann auffallend, dass Abälard die nach einem handschriftlichen Zeugniss schon 1132 verfasste Schrift des Adam von Petit-Pont de arte dialectica (s. o.) unberücksichtigt gelassen hat. Doch mag sich dies aus der Form dieser Schrift erklären, da Adam seinen Anschluss an die neuen Aristotelischen Schriften verhehlt zu haben scheint; vielleicht aber stammt Abälards sporadische Kenntniss der Lehren der Analytik gerade aus Adams Schrift her.

Sind nach der Consequenz des Nominalismus oder Individualismus drei göttliche Personen drei Götter, so ist Ein Gott Eine göttliche Person. Abälard, der den nominalistischen Standpunkt überhaupt (ungeachtet der denselben dem Conceptualismus annähernden Modification) nicht verlassen hat, den Roscellin'schen Tritheismus aber entschieden verwirft, neigt sich dem Monarchianismus zu (der die drei Personen auf drei Attribute Gottes reducirt), ohne freilich sich zu dieser Consequenz zu bekennen. Otto von Freising, ein Schüler des Gilbertus Porretanus, sagt, indem er die theologische Ansicht Abälards aus seinem bei Roscellin, seinem ersten Lehrer, eingesogenen Nominalismus ableitet (de gestis Frid. 1, 47): sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit, quare de sancta Trinitate docens et scribens tres personas nimium attenuans non bonis usus exemplis inter cetera dixit: sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Diesen Vergleich hat

Abälard Introd. ad th. II, p. 1078; der Anlass zu demselben liegt wohl in Augustin de vera rel. 13, s. Grdr. II[a], S. 82, 2. Aufl. S. 89; doch gehört die Beziehung auf den Syllogismus Abälard selbst an. Ausserdem bedient er sich mit Vorliebe der an Monarchianismus anstreifenden Vergleiche Augustins, des Bekämpfers der generischen Auffassung der Trinität.

Die Frage, ob Gott auch anderes thun könne, als er wirklich thue, entscheidet Abälard dahin, dass sie nur bei abstracter Rücksicht auf die göttliche Macht allein bejaht werden könne; werde aber die Einheit der Macht mit der Weisheit beachtet, so müsse sie verneint werden (Th. Chr. p. 1353 sqq.; Epit. th. ed. Rheinw. p. 53 sqq.).

Bei der Darstellung der kirchlichen Lehren liegt Abälards Hauptverdienst in dem Streben nach einer gewissen Selbstständigkeit gegenüber der patristischen Autorität. Die kecke Schrift „Sic et non“ lässt die Autoritäten sich gegenseitig paralysiren durch Zusammenstellung der einander widerstreitenden Sätze. Zwar giebt Abälard Regeln an, nach welchen die Widersprüche meist nur als scheinbare erkannt oder auch auf Rechnung von Fälschern oder von ungenauen Abschreibern gesetzt werden sollen; doch bleiben auch solche übrig, die den Satz anzuerkennen nöthigen, dass nur was in den kanonischen Schriften stehe, alles unbedingt wahr sei und keiner der Kirchenväter den Aposteln an Autorität gleichgesetzt werden dürfe. Wir sind auf Forschung angewiesen, zu welcher nach Aristoteles der Zweifel den Weg bahnt. Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus (Prol., bei Cousin p. 16). Wo nicht ein strenger Beweis geführt werden kann, muss das sittliche Bewusstsein maassgebend sein. Introd. ad th. III, p. 119: magis autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quonium apud bonos id semper principium statuitur, quod ex honestitate amplius commendatur.

Nicht unbeträchtlich ist Abälards Verdienst in der Ethik besonders um die Ausbildung der Lehre vom Gewissen durch Betonung des subjectiven Momentes. Die christliche Ethik gilt ihm als Reformation des natürlichen Sittengesetzes. Theol. Christ. II, p. 1211: si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat. Die Philosophen haben gleich dem Evangelium nach der Gesinnung (animi intentio) das Sittliche bestimmt; sie lehren mit Recht, dass die Guten die Sünde aus Liebe zur Tugend hassen und nicht aus knechtischer Furcht vor Strafe (ib. p. 1205). Die Aufgabe der Ethik ist nach Abälard, das höchste Gut als das Ziel des Strebens und den Weg zu demselben aufzuzeigen (Dialog. inter philos., Jud. et Chr. p. 669). Das höchste Gut schlechthin ist Gott, das höchste Gut für den Menschen die Liebe zu Gott, die ihn Gott wohlgefällig macht, und das höchste Uebel der Hass Gottes, durch den er diesem missfällig wird (ib. p. 694 sqq.); der Weg aber, der zum höchsten Gute hinführt, ist die Tugend, d. h. der zur bleibenden Eigenschaft verfestigte gute Wille (ib. p. 669 sq.; ib. 675: bona in habitum solidata voluntas). Der Habitus der Tugend macht zu guten Handlungen geneigt, wie der entgegengesetzte zu bösen (Eth. prol. p. 594). Aber nicht in der Handlung, sondern in der Absicht (intentio) liegt das sittlich Gute und Böse. In weiterem Sinne zwar bezeichnet Fehler (peccatum) jede Abweichung von dem Angemessenen (quaecunque non convenienter facimus, Eth. c. 15), auch die unabsichtliche, im engeren Sinne aber nur die freiwillige. Das Werk als solches ist indifferent; auch der Hang zum Bösen, der uns in Folge der Erbsünde anhaftet, z. B. die blosse natürliche, in der Complexion des Körpers begründete Geneigtheit zum Zorn oder zur Wollust, ist noch nicht Sünde; erst die Zustimmung zum Bösen ist Sünde, und zwar, weil sie eine strafbare Verachtung Gottes involvirt. Eth. c. 3: non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum

operantis vel laus consistit. Ib c. 7: opera omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis vel bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum 'sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ex intentione qua convenit fieri aut minime. Ib. c. 3: hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi contemtus Dei et offensio ipsius? Non enim Deus ex damno, sed ex contemtu offendi potest. Abälard hebt den Begriff des *Gewissens* (conscientia) als des eigenen sittlichen Bewusstseins des handelnden Subjectes gegenüber den objectiven Normen scharf hervor. Im Begriff der Sünde liegt zugleich mit der Abweichung von dem sittlich Guten an sich auch der Widerstreit gegen das eigene sittliche Bewusstsein; was also diesem Bewusstsein nicht widerstreitet, ist nicht Sünde, obschon das, was mit dem eigenen sittlichen Bewusstsein harmonirt, darum doch nicht sofort schon Tugend ist, sondern nur dann, wenn dieses Bewusstsein das richtige ist. Das Zusammentreffen der objectiven Normen und des subjectiven Bewusstseins ist die Voraussetzung der Tugend im vollen Sinne, welche die hiermit übereinstimmende Willensrichtung ist, das gleiche Zusammentreffen ist die Voraussetzung der Sünde im vollen Sinne als der abweichenden Willensrichtung. Ist aber die subjective sittliche Ueberzeugung eine irrige, so ist das ihr entsprechende Wollen und Handeln zwar nicht gut, sondern fehlerhaft, aber in geringerem Maasse, als es selbst ein mit den objectiven Normen zusammentreffendes Handeln sein würde, falls dieses dem eigenen Gewissen widerstreitet. Eth. c. 13: non est peccatum nisi contra conscientiam. Ib. c. 13: non est itaque intentio bona dicenda quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur quum videlicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existima- 41
tione sua nequaquam fallatur. Ib. c. 14: sic et illos qui persequantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent. Die Sünde im eigentlichen, strengen Sinne als Zustimmung zu dem erkannten Bösen und Beleidigung Gottes ist vermeidbar, obschon wegen des sündigen Hanges, den wir zu bekämpfen haben, nur sehr schwer. Ib. c. 15: si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemtum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita transigi, quamvis cum maxima difficultate.

Die rationalistische Tendenz Abälards bezeichnet der heilige Bernhard von Clairvaux durch die Vorwürfe: quum de Trinitate loquitur, sapit Arium (mit Rücksicht auf den Vergleich des Vaters und Sohnes mit genus und species, wogegen andere Vergleiche vielmehr sabellianisch lauten), quum de gratia, sapit Pelagium, quum de persona Christi, sapit Nestorium (Bern. in epist. ad Guidonem de Castello), und: dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum (Bern. in epist. ad papam Innocentium). Aber obschon Abälard zum Widerruf der von der Kirchenlehre abweichenden Sätze genöthigt ward, war sein Einfluss auf seine Zeitgenossen und auf die Folgezeit ein grosser und bleibender. Durch Anselm und Abälard ist der Theologie des Mittelalters die dialektische Form unverlierbar aufgeprägt worden.

Aus der Schule Abälards stammt ein anonymer *Commentar zu dem Buche de interpretatione*, woraus Cousin (fragmens philos., phil. scol.) einiges publicirt hat; die Logik wird dort als doctrina sermonum bezeichnet, und dem Gange gemäss, den auch Abälard selbst in seiner Dialektik nimmt, in die doctrina incomplexorum, propositionum et syllogismorum eingetheilt. Weniger schliesst sich an Abälards Lehrweise die *Abhandlung de intellectibus* an, welche Cousin (fragm. philos., 2. éd., Par. 1840, p. 461—496) als ein Werk Abälards herausgegeben

hat, worin die Begriffe (intellectus), die der Verfasser auch speculationes oder visus animi nennt, erörtert und von sensus, imaginatio, existimatio, scientia, ratio unterschieden werden. Die Aristotelische Schrift Anal. poster. muss mindestens stellenweise dem Verfasser schon bekannt gewesen sein und zwar nach einer andern Uebersetzung, als der Boëthianischen, da in dieser δόξα durch opinatio, nicht durch existimatio übersetzt ist (s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 104 und 206). Aus der sinnlichen Wahrnehmung wird durch Abstraction der Begriff gewonnen, worin wir eine Form ohne Rücksicht auf ihr Substrat (subjecta materia) oder auch ein ununterschiedenes Wesen ohne die Discretion der Individuen (naturam quamlibet indifferenter absque suorum scilicet individuorum discretione) denken. Die Art, wie wir hierbe auf das Object achten, ist eine andre, als die, wie das Object selbst subsistirt, da in Wirklichkeit das indifferens nur in der individuellen Discretion existirt und nicht rein für sich, wie im Gedanken (nusquam enim ita pure subsistit, sicut pure concipitur, et nulla est natura, quae indifferenter subsistat). Aber hierdurch wird der Begriff nicht falsch; denn das wäre er nur dann, wenn ich dächte, das Object verhalte sich anders, als es sich wirklich verhält, nicht aber dann, wenn nur der modus attendendi des intellectus und der modus subsistendi der res sich von einander unterscheiden.

Die Abhandlung, welcher Cousin den Titel gegeben hat: de generibus et speciebus (als ein Werk Abälards von Cousin aus einer Handschrift von St. Germain herausgegeben in: Ouvr. inéd. d'Ab. p. 507—550) kann, wie schon H. Ritter (Gesch. der Philos. VII, S. 363, vgl. Prantl II, S. 143 ff.) richtig erkannt hat, nach Styl und Inhalt Abälard nicht angehören; unsicher ist aber auch Ritters Vermuthung,
42 dass Joscellin (oder Gauslenus), 1122—1151 Bischof von Soissons, von dem wir durch Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17, p. 92) wissen, dass er „universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit", oder einer seiner Schüler der Verfasser sei. Mehrere Ansichten in Betreff der Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus werden in gelehrter und scharfsinniger Weise angeführt und besprochen, die zwar sämmtlich der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts angehören, aber wohl kaum alle bereits der Zeit der Jugend Abälards (in welcher Cousin die Schrift entstanden glaubt). Im Unterschiede von Abälard bekennt sich der Verfasser dieser Schrift, der freilich zum Theil mit Abälard'schen Argumenten (p. 514) kämpft, zu einem gemässigten Realismus, der das Allgemeine zwar nicht dem einzelnen Individuum für sich, wohl aber der Gesammtheit der gleichartigen Individuen immanent sein lässt. Abälard hatte (s. o.) seine nominalistische Auffassung der Universalien auf die aristotelische Definition gegründet: universale est quod de pluribus natum est praedicari, indem er darauf seinen Satz anwandte: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus, oder: res de re non praedicatur; der Verfasser jenes Tractates aber entgeht dieser nominalistischen Consequenz jener Definition dadurch, dass er praedicari in dem Sinne nimmt: principaliter significari per vocem praedicatam (bei Cousin a. a. O. S. 531); dasjenige aber, was bezeichnet wird, ist jedesmal etwas Objectives und bei den Speciesnamen ist das, was principaliter bezeichnet wird, die Gesammtheit der gleichartigen Individuen. (Den Unterschied des principaliter significare von der Mitbezeichnung erläutert der Verfasser durch einen Hinweis auf das Aristotelische Beispiel album für die Qualität, welcher an Anselms Dialog de grammatico anklingt.) Demgemäss definirt der Verfasser (p. 524 sq.): speciem dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam, quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus quamvis ex multis personis collectus sit, unus

dicitur. Das Einzelne ist nicht mit dem Allgemeinen identisch, sondern wenn das Allgemeine von dem Einzelnen ausgesagt wird (z. B. Socrates est homo), so ist darunter zu verstehen, dass jenes diesem inhärire (p. 533: omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est). Die übliche Bezeichnung des genus als der materia, der substantialis differentia als der forma, die von dem genus bei der Speciesbildung angenommen und getragen werde, findet sich auch hier (p. 516 u. ö.). Für das Individuum ist seine species die Materie und seine Individualität die Form (p. 524: unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa, sc. Platonitate, componitur, sic et singuli homines; et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate).

Bernhard von Chartres, geb. um 1070—1080, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath, sämmtlich in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts lehrend, fussten auf Plato, bemühten sich aber, um nicht gegen die Aristotelische Autorität zu verstossen, die Ansichten beider Denker mit einander zu vereinigen. Wir stehen, sagt Bernhard von sich und seinen Zeitgenossen, im Vergleich mit den Alten, wie Zwerge auf den Schultern der Riesen. Auf Grund des Platonischen Timaeus (nach der Uebersetzung des Chalcidius) und der Augustinischen Berichte über den Platonismus oder vielmehr über den Neuplatonismus nimmt Bernhard an, dass die Materie (Hyle) geformt werde durch die Weltseele, den Ausfluss der göttlichen, die Ideen in sich tragenden Vernunft, die ihrerseits der Logos Gottes des Vaters, der suprema divinitas, die Bernhard auch Tagaton nennt, sei. Die Ideen oder formae exemplares, welche bei allem Wechsel der Individuen unverändert be- 43
harren, die ursprünglichen Gründe aller Dinge, sind als ewige Begriffe der Gattungen, Arten und auch der Individuen in der göttlichen Vernunft. Bern. Megacosm. bei Cousin, ouvr. inéd. d'Abélard p. 628: Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex ejus divinitate nata natura, in qua vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur videre velut in speculo tersiore quidquid operi Dei secretior destinaret affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta quidquid yle, quidquid mundus, quidquid parturiunt elementa. Illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio saeculorum; illic lacrymae pauperum fortunaque regum etc. Die Seele ist hieraus als Endelychia (ἐντελέχεια des Arist.) gleichsam durch eine Emanation hervorgegangen (velut emanatione defluxit). Die Seele hat dann (p. 631) die Natur gestaltet (naturam informavit). Wilhelm von Conches, der insbesondere physiologische und psychologische Probleme behandelt, bekennt sich bei Abweichungen des Platonismus von der christlichen Lehre ausdrücklich zu der letzteren: Christianus sum, non academicus (bei Cousin, ouvr. inéd. d'Ab. p. 673), namentlich in Bezug auf die Frage nach der Entstehung der Seelen: cum Augustino credo et sentio quotidie novas animas non ex traduce (welche Ansicht freilich Augustin nicht unbedingt verworfen hatte), non ex aliqua substantia, sed ex nihilo, solo jussu creatoris creari. In welcher Art die Ideenlehre mit der aristotelischen Doctrin vermittelt wurde, zeigt die (um 1115 verfasste) Schrift des Adelard von Bath, der auch durch reiche auf weiten Reisen und namentlich auch bei den Arabern eingesammelte Naturkenntnisse sich hervorgethan, auch den Euklides aus dem Arabischen übersetzt hat (vgl. Sprenger, Mohammad, Bd. I, Berlin 1861, S. III). Er sagt (bei Hauréau, philos. scol. I, p. 225 sq.), Aristoteles habe mit Recht die Genera und Species den Individuen immanent sein lassen, sofern die sinnlichen Objecte je nach der Art, wie sie betrachtet werden, indem wir entweder auf ihre individuelle Existenz oder auf

das Gleichartige in ihnen achten, Individuen oder Species oder Genera seien, Plato aber habe auch mit Recht gelehrt, dass dieselben in voller Reinheit nur ausserhalb der sinnlichen Dinge, nämlich im göttlichen Geiste, existiren.

Als den Hauptvertreter der Ansicht, dass die nämlichen Objecte je nach dem verschiedenen Stande (status), in welchem sie betrachtet werden, indem entweder auf ihre Verschiedenheit oder auf das Nichtverschiedene, indifferens oder consimile in ihnen unsere Aufmerksamkeit sich richte, Individuen oder Species oder Genus seien, bezeichnet Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17) den Walter von Mortaigne (gest. als Bischof von Laon 1174); partiuntur igitur status duce Gautero de Mauretania, et Platonem in eo quod Plato est, dicunt individuum, in eo quod homo, speciem, in eo quod animal, genus, sed subalternum, in eo quod substantia, generalissimum. Diese Ansicht, sagt Johannes, habe zu seiner Zeit keine Vertreter mehr. Schon Abälard (in den Glossulae super Porphyrium bei Rémusat, Ab. II, p. 99 sqq., wahrscheinlich gegen Adelard von Bath) und in anderem Sinne der Verfasser der Schrift de generibus et speciebus (bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. p. 518) haben dieselbe bekämpft.

Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus, auch Pictaviensis nach seinem Geburtsorte Poitiers), ein Schüler Bernhards von Chartres und Anderer, stellte im Anschluss an die Aristotelisch-Boëthianische Definition des Allgemeinen: quod natum est de pluribus praedicari, die Ansicht von formis nativis auf, welche Johannes von Salisbury (a. a. O.) so zusammenfasst: universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret, haec graeco eloquio dicitur
44 εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. Gilbert unterscheidet in seinem Commentar zu (Pseudo-)Boëthius de trinitate (in: op. Boëth. ed. Basil. 1570, p. 1152) zwei Bedeutungen des Wortes Substanz: 1) quod est, sive subsistens, 2) quo est, sive subsistentia. Die genera und species sind generales und speciales subsistentiae, aber nicht substantiell existirende Objecte (non substant vere, p. 1139); die subsistirenden Dinge sind das Sein ihrer Subsistenzen (res subsistentes sunt esse subsistentiarum), die Subsistenzen aber sind substantielle Formen (formae substantiales, p. 1255 sqq.). Es giebt generische und specifische, aber auch singuläre Subsistenzen, welche letzteren immer nur in Einem Individuum sind: die Individuen unterscheiden sich von einander nicht bloss durch accidentielle, sondern auch durch substantielle Proprietäten (p. 1128). Der Verstand (intellectus) sammelt (colligit) das Universelle, welches est, aber nicht substat, aus den particularen Dingen, welche sunt und auch (als Subjecte der Accidentien) substant (p. 1138 sq.), indem er auf ihre substantialis similitudo oder conformitas achtet (p. 1135 sq.; 1252). In den sinnlichen oder natürlichen Dingen ist Form und Materie verbunden; die Formen existiren als formae nativae nicht abgetrennt (inabstractae), sondern verwachsen (concretae); der Verstand kann in abstrahirender Weise (abstractim) auf sie achten (attendere); denn oft werden Dinge nicht in der Weise, wie sie sind, sondern in anderer Weise aufgefasst (concipiuntur, p. 1138). In Gott, der reine Form ohne Materie ist, sind die Urbilder der körperlichen Dinge (corporum exemplaria, p. 1138) als ewige stofflose Formen. Auf Gott kann (wie Gilbert mit Augustin u. A. lehrt) keine der Kategorien im eigentlichen Sinne angewandt werden (p. 1154); die theologische Betrachtung, die auf das Stofflose, abstract Existirende geht, kann nicht durchaus den Gesetzen der natürlichen, concreten Dinge gemäss sein (p. 1140; 1173). In theologischem Betracht wurde Gilbert verübelt, dass er lehrte, der Eine Gott in den drei Personen sei die Eine Deitas

oder Divinitas, die Eine forma in Deo, qua Deus sit, die forma, qua tres personae informentur. Besonders auf dem Concil zu Rheims 1148 wurde die Sache verhandelt. Der heilige Bernhard verwarf die Unterscheidung von Divinitas und Deus. — Die Schrift Gilberts de sex principiis handelt von den sechs letzten Kategorien: actio, passio, ubi, quando, situs, habere. Sie ist von Späteren oft commentirt worden. Der Kategorie der Substanz sind nach Gilbert zwar Quantität, Qualität und Relation (in proprio statu) inhärent (formae inhaerentes), die sechs letzten Kategorien aber nur (respectu alterius) assistent (formae assistentes). Freilich ist die Gültigkeit dieser Unterscheidung sehr zweifelhaft, besonders bei der Zurechnung der relatio zu den formae inhaerentes, da doch die Relation gerade in der Beziehung auf anderes besteht; Gilbert genügt es, dass die Möglichkeit überhaupt, auf anderes bezogen zu werden, in dem Objecte selbst liegt. Albertus Magnus ist ihm hierin beigetreten; die späteren Scholastiker aber erkennen nur die Substanz, Quantität und Qualität als absolute Kategorien an und schreiben den sieben übrigen eine relative Natur zu, wie auch Leibnitz als „déterminations internes“ nur „l'essence, la qualité, la quantité“ anerkennt (der aber die Aristotelische Zehnzahl der Kategorien auf die Fünfzahl: Substanz, Quantität, Qualität, Action nebst Passion, Relation reducirt).

Petrus Lombardus (aus Lumelogno bei Novara in der Lombardei), gest. 1164 als Bischof von Paris, stellte in seinen vier Büchern sententiarum Aussprüche von Kirchenvätern über kirchliche Dogmen und Probleme zusammen, nicht ohne Einfluss der Abälard'schen Schrift Sic et non und der Summa sententiarum des Hugo von St. Victor. Petrus Lombardus handelt im ersten Buche von Gott als dem absoluten Gute (quo fruimur), im zweiten von den Creaturen (quibus utimur), im dritten von der Menschwerdung (welche Hugo sofort in seinem ersten Tractat zugleich mit der Lehre von Gott und der Dreieinigkeit abgehandelt hat), von der Erlösung und den Tugenden, im vierten von den sieben Sacramenten als den das Heil vermittelnden Zeichen (signa) und von den letzten Dingen. Sein Werk ward und blieb Jahrhunderte lang in den Schulen die Hauptgrundlage des theologischen Unterrichts. Es wurde von Einigen nachgeahmt, sehr häufig aber commentirt. Die dialektische Behandlung theologischer Fragen nahm in der Regel von seinen Sen- 45
tenzen ihren Ausgang. Aehnliche Schriften verfassten Robert Pulleyn (gest. zu Rom 1150; aus seiner Schrift: sententiarum libri octo, hat Petrus Lombardus vieles entlehnt), Robert von Melun, Hugo von Amiens und Peter von Poitiers, ein Schüler des Petrus Lombardus.

Die orthodoxen Mystiker des zwölften Jahrhunderts, wie Abälards Gegner Bernhard von Clairvaux (1091—1153), der das Wissen nur in so weit schätzt, als es der Erbauung dient, und ein Streben nach dem Wissen um des Wissens willen für heidnisch hält, Hugo von St. Victor (1097—1141), der bei encyclopädischer Gelehrsamkeit den Grundsatz aufstellt: „rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri“ und sein Schüler Richard von St. Victor (gest. 1173), der über die imaginatio und ratio die mystische Contemplation stellt, haben um die Bearbeitung der kirchlichen Lehre Verdienst, stehen aber, indem sie thatsächlich das Bild der Phantasie über den Vernunftbegriff erheben, der Philosophie zu fremd und feindlich gegenüber, als dass sie zur Förderung derselben wesentlich hätten beitragen können. Der Prior Walther von St. Victor nannte (nach Bulaeus, hist. univ. Par. I, p. 404 und Launoy, de var. Arist. fort. c. 3) um 1180 Abälard, Petrus Lombardus, Gilbert und Petrus von Poitiers, welche sämmtlich „uno spiritu Aristotelico afflati ineffabilia trinitatis et incarnationis scholastica levitate tractarent“, die „quatuor labyrinthos Franciae“.

Johannes aus Salisbury in Südengland (Johannes Saresberiensis), geboren um 1110—20, gebildet in Frankreich 1136—1148, dann nach England zurückgekehrt, mit Theobald, dem Erzbischof von Canterbury, und Thomas Becket befreundet, endlich Bischof von Chartres 1176 bis zu seinem Tode 1180, war ein Schüler Abälards, des antinominalistischen Logikers Alberich, des Robert von Melun, Wilhelm von Conches und Gilbert de la Porrée, auch des Theologen Robert Pulleyn und Anderer. Wie Abälard und Bernhard von Chartres und in noch weiterer Ausdehnung, als diese, verband er das Studium classischer Autoren mit der logisch-theologischen Bildung. Er verfasste 1159—1160, ungefähr zwanzig Jahre nach der Zeit, in welcher er seine logischen Studien betrieben hatte, seine beiden Hauptschriften, den Policraticus, d. h. die Besiegung der nugae des Hofes durch kirchlich-philosophische Gesinnung, und den Metalogicus, über den Werth der Logik, worin er „logicae suscepit patrocinium“ (prol. p. 8 ed. Giles). Der Metalogicus ist sehr reich an Mittheilungen über den Schulbetrieb der Logik zu jener Zeit. Johannes erwähnt Metal. II, 17 sieben oder acht verschiedene Ansichten (die achte, wonach die Species „maneries“ s. v. a. manières seien, verwandt mit der siebenten, dass sie auf einem colligere beruhen), darunter an dritter Stelle (nach der des Roscellin und des Abälard) die conceptualistische, die er mit den Worten bezeichnet: alius versatur in intellectibus et eos duntaxat genera dicit esse et species; sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëthio, qui Aristotelem laudant auctorem quod haec credi et dici debeant notiones (Cicero freilich beruft sich nur auf Graeci, wobei an die Stoiker zu denken ist); est autem, ut ajunt, notio ex ante percepta forma cujusque rei cognitio enodatione indigens, et alibi: notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio; eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio universalium universalitatem claudat. Zu keiner jener Ansichten bekennt sich Johannes durchaus, neigt sich jedoch durchweg zumeist den Ansichten Gilberts zu; er fasst die Universalia als den Dingen immanente wesenhafte Qualitäten oder Formen auf, die nur die Abstraction trenne, und will keine selbstständigen Ideen zulassen, die von Gott unabhängig wären; übrigens bleibt er in dieser Frage grossentheils bei dem blossen Zweifel stehen (Metal. II, 20): qui me in his quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum; er hält es nicht für angemessen, bei derartigen Problemen allzulange zu verweilen oder gar das ganze Leben hindurch nichts anderes zu treiben,
46 und wirft selbst dem Aristoteles „argutias“ vor (Policr. III, 3; VII, 12 u. ö.); derselbe sei überzeugender in der Zerstörung fremder Ansichten, als in der Begründung eigener, und keineswegs irrthumsfrei und gleichsam sacrosanct (Metal. III, 8; IV, 27). Johannes hat zu oft die Erfahrung gemacht, wie bei der Verfechtung einer Meinung der einen Stelle, aus welcher eben diese Meinung hervorgegangen war, alle die anderen unantastbaren Stellen der Autoritäten gewaltsam angepasst wurden, als dass er nicht von derartigen Auslegungskünsten sich hätte abgestossen fühlen sollen; er verlangt, man solle den Wechsel im Wortgebrauch beachten und nicht durchweg Gleichmässigkeit im Ausdruck verlangen, giebt auch wirkliche Verschiedenheit der Gedanken und sogar Irrthümer bei den alten Meistern selbst zu, ohne freilich die Verschiedenheiten als Entwicklungsformen des philosophischen Gedankens zu begreifen. Im Gegensatz zu dem fruchtlosen Schulgezänk legt Johannes auf das „utile“ ein starkes Gewicht, insbesondere auch auf moralische Förderung. Alle Tugend, auch die der Heiden, stammt aus göttlicher Erleuchtung und Begnadigung (Policrat. III, 9). Der volle Wille hat vor Gott das Verdienst der That; doch liegt in den Werken die von Gott gewollte Bewährung des Willens (Policr. V, 3: probatio dilectionis exhibitio operis est). Johanns praktischer Standpunkt ist der streng kirchliche.

Alanus ab insulis, gest. als Mönch zu Clairvaux um 1203, schrieb fünf Bücher de arte sive de articulis fidei catholicae, worin er die Hauptlehren der christlichen Kirche durch Verstandesgründe zu stützen sucht. Ausgehend von allgemeinen Sätzen, wie: quidquid est causa causae, est etiam causa causati; omnis causa subjecti est etiam causa accidentis (nam accidens habet esse per subjectum); nihil semet ipsum composuit vel ad esse produxit (nequit enim aliquid esse prius semet ipso) etc. stellt er, im Wesentlichen der Ordnung der Sentenzen des Petrus Lombardus sich anschliessend, im ersten Buch die Lehre von Gott, dem Einen und Dreifaltigen, der einheitlichen Ursache aller Dinge auf, im zweiten Buche die Lehre von der Welt, der Schöpfung der Engel und Menschen und dem freien Willen, im dritten Buche die Lehre von der Wiederherstellung (reparatio) des gefallenen Menschen, im vierten die Lehre von den kirchlichen Sacramenten, im fünften die Lehre von der Wiederauferweckung und dem zukünftigen Leben. Alanus hat schon das Buch von den Ursachen (liber de causis) gekannt, welches auf neuplatonischen Sätzen beruht und durch Juden an die Scholastiker kam.

In einem von der Kirchenlehre abweichenden, dem Pantheismus sich annähernden Sinne philosophirten Amalrich von Bena im District von Chartres (gest. als Lehrer der Theologie zu Paris (1206 oder 1207) und seine Anhänger, unter denen David von Dinant der bedeutendste ist; ihre Lehren wurden im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts auf der Synode zu Paris 1209 und auf dem von Innocenz III. berufenen Lateranconcil 1215 verdammt und ihre Schriften, wie auch das Werk des Erigena und die Aristotelischen Schriften über die natürliche und erste Philosophie (Physik und Metaphysik), auf welche sie sich beriefen, verboten (vgl. unten zu § 28). Amalrich soll (nach Gerson, de concordia metaph. cum log., IV) eine Identität des Schöpfers und der Schöpfung gelehrt haben. Gott ist die einheitliche Essenz aller Creaturen. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Alles Getheilte und Veränderliche kehrt schliesslich in Gott zurück. David von Dinant verfasste ein Buch de tomis, d. h. de divisionibus, worin er darzuthun suchte, Gott und die erste Materie und der νοῦς seien identisch, da sie sämmtlich dem höchsten (abstractesten) Begriff entsprechen; unterschieden sie sich, so stände über ihnen ein gemeinsames Höheres, worin sie übereinkämen, und dann wäre dieses Gott und νοῦς und erste Materie (Albert. M. Summa th. I, 4, 20). Die Hauptquelle dieses extremen Realismus ist (neben der auf Manichaeismus und Paulicianismus ruhenden Albigensischen Häresie) Johannes Scotus und Dionysius Areopagita; doch hat mindestens David von Dinant, 47
wahrscheinlich aber auch Amalrich, schon die Metaphysik und Physik des Aristoteles benutzt, die nebst seiner Ethik von jetzt an den Entwicklungsgang der Scholastik bedingt, David von Dinant sehr wahrscheinlich auch die Schrift „fons vitae" des Avicebron (Ibn Gebirol, s. unten § 27).

§ 25. Die Umbildung der scholastischen Philosophie im Beginn des dreizehnten Jahrhunderts und ihre Ausbildung zu der höchsten ihr erreichbaren Vollkommenheit beruht auf dem Bekanntwerden mit der Gesammtheit der Aristotelischen Schriften durch Vermittlung der Araber und Juden, demnächst auch der Griechen, und auch mit der Denkweise der jene Kenntniss vermittelnden Philosophen selbst. Bei den Griechen hatte, seitdem die neuplatonische Philosophie durch das Decret des Justinian (529) unterdrückt und auch ihr (bei Origenes und seinen Schülern hervorgetretener) Einfluss auf

Abweichungen von der Orthodoxie innerhalb der christlichen Theologie beseitigt worden war, die Aristotelische Philosophie immer mehr an Ansehen gewonnen, indem zuerst hauptsächlich Häretiker, dann auch Orthodoxe sich der Aristotelischen Dialektik in den theologischen Streitigkeiten bedienten. Die Schule der syrischen Nestorianer zu Edessa, später die zu Nisibis und die medicinisch-philosophische Lehranstalt zu Gandisapora waren Hauptsitze aristotelischer Studien; durch ihre Vermittlung kam die aristotelische Philosophie an die Araber. Auch die syrischen Monophysiten betheiligten sich an dem Studium des Aristoteles, besonders auf den Schulen zu Resaina und Kinnesrin. Der Monophysit und Tritheist Johannes Philoponus und der orthodoxe Mönch Johannes Damascenus waren christliche Aristoteliker, der Letztere stellte scholastisch die Logik und Metaphysik des Aristoteles in den Dienst der systematischen Darstellung der streng orthodoxen Glaubenslehre. Im achten und neunten Jahrhundert geriethen auch im Orient die Studien mehr und mehr in Verfall; doch erhielt sich die Tradition. Im eilften Jahrhundert zeichnete sich besonders als Logiker Michael Psellus aus, dessen Synopsis später auch auf die lateinischen Scholastiker einen grossen Einfluss geübt hat. Aus den nächstfolgenden Jahrhunderten haben sich mehrere Commentare zu Schriften des Aristoteles und zum Theil auch Abhandlungen über andere Philosophen erhalten. Im fünfzehnten Jahrhundert ging von den Griechen, besonders nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken im Jahr 1453, die erweiterte Bekanntschaft des Abendlandes mit der antiken Litteratur aus, woran sich auf dem Gebiete der Philosophie zunächst der Kampf zwischen dem Aristotelischen Scholasticismus und dem neuaufkommenden Platonismus geknüpft hat.

Ueber die Philosophie der Griechen im Mittelalter handelt namentlich Jac. Brucker (hist. crit. philos. t. III, Lips. 1743, p. 532—554) und in neuerer
48 Zeit speciell über die Logik Carl Prantl (Gesch. der Log. I, S. 643 ff. und II, S. 261—296). Ueber die peripatetische Philosophie bei den Syrern handelt E. Renan (Paris 1852).

Schon in der Schule des Origenes genoss die Aristotelische Logik ein gewisses Ansehen. Gregor von Nazianz schrieb einen Auszug des Organons (s. Prantl, Gesch. der Log. I, S. 657). Aber anfangs trieben mehr Häretiker, als orthodoxe Christen aristotelische Philosophie. Die platonischen Lehren standen den christlichen näher und wurden höher geachtet. Jedoch in dem Maasse, wie die Theologie Schulwissenschaft wurde, ward die aristotelische Logik als Organon geschätzt.

Mit dem Nestorianismus zugleich fand im fünften Jahrhundert der Aristotelismus Aufnahme bei dem im Osten wohnenden Theile der Syrer, insbesondere an der Schule zu Edessa. Das älteste Document dieser Philosophie bei den Syrern ist ein Commentar zu Arist. de interpr., verfasst von Probus, einem Zeitgenossen

des Bischofs Ibas von Edessa, des Uebersetzers der Commentare des Theodorus von Mopsueste zu biblischen Schriften. Derselbe Probus hat auch Commentare zu den Anal. pri. u. Soph. El. geschrieben. Als die Schule zu Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zeno 489 zerstört wurde, flohen die Betheiligten grossentheils nach Persien und verbreiteten dort, von den Sassaniden begünstigt, ihre religiösen und philosophischen Anschauungen. Aus den Trümmern der Schule zu Edessa gingen die Schulen zu Nisibis und zu Gandisapora hervor, die letztere vorzugsweise medicinisch (academia Hippocratica). Der König Chosroës von Persien interessirte sich lebhaft für die Philosophie des Plato und des Aristoteles. Gelehrte aus der Schule zu Gandisapora wurden in der Folge Lehrer der Araber in der Medicin und Philosophie.

Später, aber mit nicht geringerem Eifer, als die Nestorianer, warfen sich die syrischen Monophysiten oder Jacobiten auf das Studium des Aristoteles. Zu Resaina und Kinnesrin in Syrien bestanden Schulen, in denen die aristotelische Philosophie herrschte. Der Urheber dieser Studien war Sergius von Resaina, der Uebersetzer des Aristoteles in's Syrische, im sechsten Jahrhundert. In Codices des Britischen Museums existiren von ihm (nach Angabe Renan's de philos. perip. apud Syros p. 25): Log. tractatus, liber de causis universi juxta mentem Aristotelis, quo demonstratur universum circulum efficere, und andere Schriften. Unter den zu Kinnesrin gebildeten Männern verdient namentlich Jacob von Edessa Erwähnung, der theologische und philosophische Schriften aus dem Griechischen in's Syrische übersetzt hat; seine Uebersetzung der Categ. des Aristoteles ist handschriftlich vorhanden.

Ueber Johannes Grammaticus oder Philoponus s. Grdr. IIa, S. 90 ff., 2. Aufl. S. 94 ff., über Johannes Damascenus ebend. S. 91 ff., 2. Aufl. S. 94 ff., In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts zeichnete sich der Patriarch Photius von Constantinopel durch umfassende Gelehrsamkeit aus; seine Bibliotheca (ed. Bekker, Berl. 1824) enthält Auszüge auch aus manchen philosophischen Schriften. Seine Zusammenstellung der Aristotelischen Kategorien existirt handschriftlich. Sein Lexicon haben in neuerer Zeit G. Hermann Lpz. 1808 und Porson Lpz. 1823 herausgegeben, seine theologische Schrift de spiritus sancti mystagogia Hergenröther Regensb. 1857.

Michael Psellus (geb. 1020) schrieb ausser einer Einleitung in die Philosophie (gedruckt Ven. 1532 und Par. 1541) und einem Buche über die Meinungen der Philosophen von der Seele (edirt Par. 1618 u. ö.) auch Commentare über des Porphyrius quinque voces und Aristoteles Kategorien (Venet. 1532; Par. 1541) und des Aristoteles Schrift de interpretatione (Ven. 11503), ferner ein Compendium der Aristotelischen Logik unter dem Titel *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* (herausgegeben von Ehinger, Augsburg 1597) in fünf Büchern, deren fünftes die 49
Topik nach Themistius enthält; eine ausführliche Uebersicht über den Inhalt dieser Synopsis giebt Prantl, Gesch. der Log. II, S. 265—293. Bemerkenswerth ist in diesem Compendium besonders das erste nachweisbare Auftreten der Memorialworte in der Syllogistik, wobei *α* das allgemein bejahende, *ε* das allgemein verneinende, *ι* das particular bejahende, *ο* das particular verneinende Urtheil bezeichnet. Die voces memoriales des Psellus sind für die vier Hauptmodi der ersten Figur: *γράμματα*, *ἔγραψε*, *γραφίδι*, *τεχνικός*, für die fünf theophrastischen Modi der ersten Figur (aus denen Galenus die vierte Figur gebildet hat): *γράμμασιν*, *ἔταξε*, *χάρισι*, *πάρθενος*, *ἱερόν*, für die vier Modi der zweiten Figur: *ἔγραψε*, *κάτεχε*, *μέτριον*, *ἄχολον*, für die sechs Modi der dritten Figur: *ἅπασι*, *σθεναρός*, *ἰσάκις*, *ἀσπίδι*, *ὁμαλός*, *φέριστος* (vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 275 ff.). Bei der lateinischen Bear-

beitung des Compendiums des Psellus haben Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre und Petrus Hispanus diese Worte durch die bekannten Ausdrücke: Barbara, Celarent, Darii, Ferio etc. ersetzt. An das letzte Capitel der Topik schliesst sich bei Psellus ein Abschnitt über die Bedeutung verschiedener Theile der Rede, der unter dem Titel de terminorum proprietatibus gleichfalls in die späteren lateinischen Logiken eingegangen ist; Prantl vermuthet (Gesch. der Log. II, S. 293), dass Themistius zuerst diese Erörterungen grammatisch-rhetorischer Momente in die Logik eingeführt habe.

Ein jüngerer Zeitgenosse und Nebenbuhler des Psellus und Nachfolger desselben in der Würde eines ὕπατος φιλοσόφων war Johannes Italus, der einen Commentar zu der Aristotelischen Schrift de interpretatione, wie auch zu den ersten vier Büchern der Topik, und andere logische Schriften verfasst hat, die handschriftlich erhalten sind (s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 294 f.). Gleichzeitig mit Johannes Italus lebte Michael Ephesius, der, wie im zwölften Jahrhundert Eustratius, Metropolit von Nicaea u. A., Theile des Aristotelischen Organons commentirt hat.

Um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts lebte Nicephorus Blemmides, der namentlich eine Ἐπιτομὴ λογικῆς verfasst hat (hrsg. von Thomas Wegelin, Augsburg 1606), die gleichfalls die griechischen voces memoriales enthält, jedoch mit Ausnahme der die theophrastischen Modi bezeichnenden, welche Modi bei Blemmides fehlen. Ein Georgius Aneponymus schrieb gleichfalls um jene Zeit ein Compendium der Aristotelischen Logik (gedruckt Augsburg 1600).

Aus dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts ist ein von Georgius Pachymeres verfasstes Compendium der Logik erhalten: Ἐπιτομὴ τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς (gedruckt Paris 1548), das sich eng an das Aristotelische Organon anschliesst. Im vierzehnten Jahrhundert verfasste Theodorus Metochita Paraphrasen zu physiologischen und psychologischen Schriften des Aristoteles, auch Abhandlungen über Plato und andere Philosophen (Fabric. Bibl. Gr. vol. IX). Das Studium des Plato und des Aristoteles wurde in der nächstfolgenden Zeit von den Griechen mit Eifer getrieben.

§ 26. Die Philosophie bei den Arabern ist durchgängig ein mehr oder minder mit neuplatonischen Anschauungen versetzter Aristotelismus. Griechische Arzneikunde, Naturwissenschaft und Philosophie gelangte an die Araber besonders unter der Herrschaft der Abassiden (seit 750 nach Chr.), indem durch syrische Christen erst medicinische, demnächst (seit der Regierung des Almamun in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts nach Chr.) auch philoso-
50 phische Werke aus dem Griechischen in's Syrische und Arabische übersetzt wurden. Die Tradition griechischer Philosophie knüpfte sich an die bei den letzten Philosophen des Alterthums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus und an das von christlichen Theologen gepflegte Studium der Aristotelischen Logik als eines formalen Organons der Dogmatik; aber in Folge des strengen Monotheismus der mohammedanischen Religion musste die Aristotelische Metaphysik, insbesondere die Aristotelische Gotteslehre, in vollerem Maasse, als bei den Neuplatonikern und bei den Christen,

zur Geltung gelangen, in Folge der Verknüpfung der philosophischen Studien mit den medicinischen aber die naturwissenschaftliche Doctrin des Aristoteles eifriger durchgearbeitet werden. Unter den arabischen Philosophen im Orient sind die bedeutendsten: Alkendi, der noch mehr als Mathematiker und Astrolog berühmt ist, Alfarabi, der die neuplatonische Emanationslehre annahm, Avicenna, der einen reineren Aristotelismus vertritt und Jahrhunderte lang, auch bei den christlichen Gelehrten des späteren Mittelalters, als Philosoph und noch mehr als Lehrer der Medicin im höchsten Ansehen stand, endlich Algazel, der zu Gunsten der theologischen Orthodoxie einem philosophischen Skepticismus huldigt; im Abendlande aber: Avempace (Ibn Badja) und Abubacer (Ibn Tophail), die den Gedanken der selbstständigen stufenweisen Entwicklung des Menschen durchführen, der Letztere namentlich auch (in seinem „Naturmenschen") gegenüber der positiven Religion, mit welcher jedoch die philosophische Lehre das gleiche Ziel der Vereinigung unseres Intellects mit dem göttlichen anerkenne, endlich Averroës (Ibn Roschd), der berühmte Commentator des Aristoteles, dessen Lehre von dem passiven und activen Verstande er in einem dem Pantheismus sich annähernden und die individuelle Unsterblichkeit ausschliessenden Sinne deutet, indem er nur Einen der gesammten Menschheit gemeinsamen activen Intellect anerkennt, der in den einzelnen Menschen vorübergehend sich particularisire, aber jede seiner Emanationen wiederum in sich zurücknehme, so dass sie nur in ihm der Ewigkeit theilhaftig werden.

Ueber die Philosophie der Araber und insbesondere über die arabischen Uebersetzungen des Aristoteles handeln, nach dem Vorgange von Mohammed al Scharestani (gest. 1153) Gesch. der relig. und philos. Secten bei den Arabern, arabisch edirt von W. Cureton, Lond. 1842—46, deutsch von Haarbrücker, Halle 1850—51, Abulfaragius (im dreizehnten Jahrhundert) Histor. dynast. (Oxf. 1663) und anderen arabischen Gelehrten, insbesondere: Huetius, de claris interpretibus, Paris 1681, p. 123 sq., Renaudot, de barbaricis Aristotelis versionibus, apud Fabr., bibl. gr., t. III, p. 294 sqq. ed. Harles, cf. I, p. 861 sqq., Brucker, hist. crit. philos. III, Lips. 1743, p. 1—240 (der besonders auf Moses Maimonides und dem Historiker Pococke fusst, aber auch dem unzuverlässigen Leo Africanus manche Fabeln nacherzählt), Reiske, de principibus muhammedanis, qui aut ab eruditione aut ab amore litterarum et litteratorum claruerunt, Lips. 1747, Casiri, bibliotheca Arabico-hispana, Madrid 1760, Buhle, commentatio de studii graecarum litterarum 51
inter Arabes initiis et rationibus, in comm. reg. soc. Gotting., t. XI, 1791, p. 216; proleg. edit. Arist. quam curavit Buhle, t. I, Biponti 1791, p. 315 sqq., Camus, notices et extraits des manuscr. de la bibl. nat., t. VI, p. 392, de Sacy, Mém. sur l'origine de la litterature chez les Arabes, Par. 1805, Jos. von Hammer in der Leipz. Litteraturzeitung, Jahrgang 1813, 1814, 1820, 1826, besonders Stück 161—163, worin eine kurze Geschichte der arab. Metaphysik zu finden ist, A. Tholuck, de vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Mohammedanorum, tum Judaeorum

exercuerit, part. I, Hamb. 1835, F. Wüstenfeld, die Akademien der Araber und ihre Lehrer, Göttingen 1837, Gesch. der arab. Aerzte, Göttingen 1840, Aug. Schmölders, docum. philos. Arab., Bonn 1836, und Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842 (wo besonders über die Motekallemin oder philosophirenden Theologen und speciell über den Philosophen Algazeli gehandelt wird), Flügel, de arabicis scriptorum graec. interpretibus, Meissen, 1841, J. G. Wenrich, de auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque, Lips. 1842, Ravaisson, mém. sur la philos. d'Aristote chez les Arabes, Par. 1844 (in Compt. rend. de l'acad. t. V), Ritter, Gesch der Philos. VII, S. 663–760 und VIII, S. 1–178, Hauréau, ph. sc. I, S. 362–390, v. Hammer-Purgstall, Gesch. der arab. Litteratur, Bd. I—VII, Wien 1850—56, E. Renan, de philos. perip. apud Syros, Par. 1852, p. 51 sq., S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, renfermant des extraits méthodiques de la source de vie de Salomon Ibn Gebirol, dit Avicebron etc., des notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, et une esquisse historique de la philosophie chez les juifs, Paris 1859, vgl. dessen Artikel: Arabes, Kendi, Farabi, Gazali, Ibn-Badja, Ibn Roschd, Ibn-Sina in dem Dictionnaire des sciences philos., Paris 1844—52, Fr. Dieterici, die Naturanschauung und Naturphil. der Araber im zehnten Jahrhundert aus den Schriften der lauteren Brüder übersetzt, Berlin 1861, Heinr. Steiner, die Mutaziliten oder Freidenker im Islam als Vorläufer der islamischen Dogmatiker und Philosophen, nebst kritischen Anm. zu Gazzali's Munkid, Leipz. 1865.

Als den Entstehungsgrund des Mohammedanismus bei den Arabern bezeichnet Sprenger in seiner Schrift über das Leben und die Lehre des „Mohammad", I, Berlin 1861, S. 17 das Bedürfniss zu einem offenbarungsgläubigen Monotheismus von universalistischem Charakter zu gelangen, also zu einem Mosaismus ohne Cerimonialgesetz und ohne nationale Ausschliesslichkeit, oder zu einem Christenthum ohne die mit der Sühnungstheorie verknüpfte Trinitätslehre; dem Bedürfniss aber folge jedesmal mit Nothwendigkeit der bis zur Erreichung des Zieles immer wieder erneute Versuch der Befriedigung. Dem kirchlichen Christenthum gegenüber kann der Muhammedanismus als die späte, aber um so energischere Reaction des seit dem Concil von Nicaea mehr noch gewaltsam unterdrückten, als geistig überwundenen Subordinatianismus betrachtet werden, welchem der Trinitätsglaube als ein verhüllter Tritheismus erscheinen musste. Ein Edict, wie das des Kaisers Theodosius vom Jahre 380, welches alle Akatholiken als „ausschweifende Wahnsinnige" mit zeitlichen und ewigen Strafen bedroht, konnte wohl den Katholicismus äusserlich befestigen, aber nicht innerlich kräftigen, musste vielmehr einen dumpfen Gewohnheitsglauben begünstigen, der nur noch in Streitverhandlungen über dogmatische Subtilitäten eine gewisse Lebenskraft bewies, einem mächtigen Anprall von Aussen aber nicht widerstehen konnte.

Ebjonitische Christen hatten sich auch nach dem Siege des Katholicismus besonders in den Oasen der Nabathäischen Wüste erhalten. Sie theilten sich in mehrere Secten, von denen die einen dem Judenthum, die anderen dem orthodoxen Christenthum näher standen. Zur Zeit des Mohammed bestanden in Arabien zwei dieser Secten, die Rakusier und Hanife (nach Sprenger I, S. 43 ff.). Zu den Ersteren gehörte (nach Sprengers Vermuthung) Koss, der in Mekka die Einheit Gottes und die Auferstehung der Todten predigte und zu diesem Zwecke auch die Messe von
52 Okatz besuchte, wo ihn Mohammed hörte. Die Hanife waren (nach Sprenger a. a. O.) Essäer, welche fast alle Kenntniss der Bibel verloren und manche fremde Einflüsse erfahren hatten, aber sich zum strengen Monotheismus bekannten. Ihr Religionsbuch hiess „Rollen des Abraham". Zur Zeit des Mohammed lebten mehrere Glieder

dieser Secte in Mekka und Medina, und Mohammed selbst, der ursprünglich die Götter seines Volkes angebetet hatte, ward ein Hanif. Die Lehre der Hanife war der Islam, d. h. die Unterwürfigkeit unter den Einen Gott; sie selbst waren Moslim, d. h. Unterwürfige. Der Name Mohammed scheint ein Amtsname zu sein, den der Stifter der neuen Religion sich beilegte; nach einer alten Tradition hiess er ursprünglich Kotham, später auch Abul Kasim (Vater des Kasim) nach seinem ältesten Sohne; er aber sagte von sich, er sei der Mohammad, d. h. der Gepriesene, der Messias, den die Thorah verkünde, im Evangelium aber sei sein Name Ahmad, d. h. der Paraklet (s. Sprenger I, S. 155 ff.); Abraham habe ihn gerufen und der Sohn der Maria habe ihn vorausverkündet (ebend. S. 166).

In Mohammed selbst und in seinen Anhängern führte die Abstraction des Einen unendlich Erhabenen, dem allein Verehrung gebühre, zu der Exaltation eines rasch auflodernden Fanatismus, der jeden Widerstand erbarmungslos zernichtete, aber die Fülle der concreten Lebensmächte nicht in ihrer wesentlichen Bedeutung zu würdigen und zu pflegen wusste, die Immanenz des Göttlichen in der Endlichkeit verkannte, die Sinnlichkeit nicht bildend zu versittlichen, sondern nur theils zu despotisiren, theils in ungebrochener Leidenschaft frei zu lassen vermochte und für den Geist nur die selbstlose, blindgläubige und fatalistische Unterwerfung unter den Willen Allah's und unter seine Offenbarung durch den Propheten übrig liess. Durch eine der christlichen Friedensmoral entgegengesetzte, den Krieg zur Ehre Gottes fordernde Lehre und durch eine mittelst dieser Lehre religiös sanctionirte Praxis wurden anfangs höchst bedeutende Erfolge erzielt; aber bald trat die Stabilität, dann die Erschlaffung und Entartung ein.

Mag die Verbrennung der (nach der Zerstörung durch Christen unter dem Bischof Theophilus im Jahr 391 noch gebliebenen) Reste (angeblich 50120 Bände) der alexandrinischen Bibliothek durch Amru den Feldherrn des Khalifen Omar im Jahr 640 zu Gunsten der exclusiven Geltung des Koran (nach Abulfarag. hist. dyn. p. 116) eine blosse Sage, oder (was wahrscheinlicher ist; nur muss der damals lebende Johannes Grammaticus von dem um fast ein Jahrhundert früheren gleichnamigen Philosophen unterschieden werden) eine geschichtliche Thatsache sein, jedenfalls stand der mohammedanische Islam gerade der in den Hauptschriften jener Sammlung vertretenen althellenischen Lebensanschauung am schroffsten entgegen. Der griechischen Götterwelt musste er mehr noch, als das Christenthum, feind sein. Unter den griechischen Philosophen bot Aristoteles, obschon der Geist seiner Lehre namentlich in der auf dem hellenischen Princip der Freiheit und des Maasses beruhenden Ethik ein wesentlich verschiedener ist, doch manche Berührungspunkte. Seine Lehre von der persönlichen Einheit Gottes machte seine Metaphysik den Mohammedanern in vollerem Maasse, als den christlichen Kirchenvätern, annehmbar; seine Physik gab Aufschlüsse auf einem von dem Koran kaum berührten Gebiete und musste insbesondere als wissenschaftliche Basis der Arzneikunde willkommen sein; seine Logik konnte jeder Wissenschaft und vornehmlich jeder nach wissenschaftlicher Form strebenden Theologie als methodisches Werkzeug (Organon) dienen. So fand allmählich der Aristotelismus Eingang, obschon der Koran jede freie Forschung über religiöse Lehren untersagt und den Zweifelnden mit der Hoffnung auf eine Lösung seiner Bedenken am jüngsten Tage abtröstet. Doch blieb die fremde Philosophie stets auf enge Kreise beschränkt.

Die Bekanntschaft der mohammedanischen Araber mit den Schriften des Aristo- 53
teles wurde durch syrische Christen vermittelt. Schon vor der Zeit des Mohammed
waren nestorianische Syrer in grosser Zahl als Aerzte unter den Arabern. Mit

nestorianischen Mönchen hat auch Mohammed Verkehr gehabt. Ein Nestorianer war Hareth Ibn Calda, der Freund und Arzt des Propheten. Jedoch erst nach der Verbreitung der Herrschaft der Mohammedaner über Syrien und Persien und vornehmlich seit der Regierung der Abassiden (750 n. Chr.) kam fremde Weisheit unter ihnen auf, besonders Medicin und Philosophie; die letztere war schon in den letzten Zeiten des Neuplatonismus, namentlich durch David den Armenier (um 500 n. Chr., s. Grdr. I, 2. Aufl. S. 234; seine Proleg. zur Philos. und zu der Isagoge und seinen Comm. zu den Kateg. in Brandis' Scholiensammlung zu Arist., seine Opera Venet. 1823; über ihn C. F. Neumann, Paris 1829) und danach besonders durch die Syrer dort gepflegt worden. Christliche Syrer übersetzen griechische Autoren, namentlich medicinische und später philosophische, erst in's Syrische, dann aus dem Syrischen in's Arabische (oder sie benutzten vielleicht auch ältere syrische Uebersetzungen, welche zum Theil auch heute noch vorhanden sind). Während der Herrschaft und im Auftrage des Almamun (813—833 n. Chr.) sind zuerst aristotelische Schriften in's Arabische übertragen worden und zwar unter der Leitung des Johannes Ibn-al-Batrik (d. h. des Sohnes des Patriarchen, nach Renan l. l. p. 57 von Johannes Mesue, dem Arzte, wohl zu unterscheiden); diese Uebersetzungen, zum Theil noch erhalten, gelten (nach Abulfaragius, histor. dynast. p. 153 u. ö.) für treu, aber unelegant. Namhafter ist Honein Ibn Ishak (Johannitius), ein Nestorianer, der unter Motewakkel blühte und 876 n. Chr. starb. Mit der syrischen, arabischen und griechischen Sprache vertraut, stand er zu Bagdad an der Spitze einer Schule von Interpreten, der auch sein Sohn Ishak ben Honein und sein Neffe Hobeisch-el-Asam angehörten. Nicht nur die Schriften des Aristoteles selbst, sondern auch mehrerer alter Aristoteliker (Alexander Aphrodisiensis, Themistius, auch neuplatonischer Interpreten, wie Porphyrius und Ammonius), ferner des Galenus etc. wurden in's (Syrische und) Arabische übersetzt. Auch von diesen Uebersetzungen sind einige arabische noch vorhanden, von den syrischen aber keine. Des Honein arabische Uebersetzung der Kategorien wurde Leipz. 1846 durch Jul. Theod. Zenker edirt. Im zehnten Jahrhundert wurden neue Uebersetzungen angefertigt und zwar durch christliche Syrer, von denen die bedeutendsten waren die Nestorianer Abu Baschar Mata und Iahja ben Adi, der Tagritenser, wie auch Isa ben Zaraa, nicht nur von den Schriften des Aristoteles, sondern auch von denen des Theophrast, des Alexander von Aphrodisias, des Themistius, Syrianus, Ammonius etc. Auch die von diesen Männern ausgegangenen syrischen Uebersetzungen (oder Revisionen älterer Uebersetzungen) sind verloren gegangen, die arabischen aber haben sich weit verbreitet und grossentheils bis heute erhalten; ihrer haben sich Alfarabi, Avicenna, Averroes und die anderen arabischen Philosophen bedient. Auch die Republik, der Timaeus und die Leges des Plato sind in's Arabische übersetzt worden; Averroes (in Spanien um 1150) hat die Rep. gekannt und paraphrasirt, wogegen ihm die Politik des Aristoteles gefehlt hat; das zu Paris handschriftlich vorhandene Buch Siaset, d. h. Politica, ist die unechte Schrift de regimine principum s. secretum secretorum; die Aristotelische Politik ist nicht arabisch vorhanden. Auch Auszüge aus Neuplatonikern, besonders aus Proclus, sind in's Arabische übertragen worden. Besonders in Folge der Berührung mit den Arabern gingen die Syrer über die blosse Beschäftigung mit dem Organon hinaus; sie begannen in arabischer Sprache alle Theile der Philosophie im Anschluss an Aristoteles zu cultiviren, worin ihnen später die Araber selbst nachfolgten, die aber bald ihre syrischen Lehrer übertrafen. Schüler von syrischen und christlichen Aerzten waren Alfarabi und Avicenna. Die spätere syrische Philosophie trägt den Typus
54 der arabischen; unter ihren Vertretern ist der bedeutendste der im dreizehnten Jahrhundert lebende, von jüdischen Eltern stammende Jacobit Gregorius Bar-

hebraeus oder Abulfaragius, dessen Compendium der peripatetischen Philosophie (Butyrum sapientiae) noch heute bei den Syrern in hohem Ansehen steht.

Alkendi (Abu Jusuf Jacub Ibn Eshak Al Kendi, d. h. der Vater des Joseph, Jacob, der Sohn des Isaak, der Kendäer, aus dem Bezirk Kendah), geboren zu Basra am persischen Meerbusen, lebte in und nach der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts n. Chr. bis gegen 870. Er ist als Mathematiker, Astrolog, Arzt und Philosoph berühmt. Zu den logischen Schriften des Aristoteles hat er Commentare verfasst und auch über metaphysische Probleme geschrieben. In der Theologie war er Rationalist. Seine Astrologie gründete er auf die Annahme eines allgemeinen harmonischen Causalzusammenhangs, wonach ein jedes Ding, wenn es vollständig gedacht werde, wie ein Spiegel das ganze Universum müsse erkennen lassen. Ueber ihn handelt Abulfaragius in seiner Hist. dynast. IX, dann von den Neueren namentlich Lackemacher, Helmst. 1719, Brucker, hist. crit. philos. III, Leipz. 1743, S. 63—69, Casiri, Bibl. Arab. I, 353 ff., Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte und Naturforscher, Gött. 1840, S. 21 ff., Schmölders, essai sur les écoles philos. chez les Arabes, S. 131 ff., Hauréau, ph. sc. I, S. 363 ff., der dort auch einige Mittheilungen aus dem handschriftlich vorhandenen Tractatus de erroribus philosophorum (aus dem 13. Jahrh.) macht; G. Flügel, Al-Kindi, genannt „der Philosoph der Araber“, ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes, Leipz. 1857 (in den Abh. für die Kunde des Morgenlandes herausg. von der deutschen morgenländ. Gesellschaft, I. Bd., Nr. 2), wo (S. 20—35) auch die Titel der 265 von ihm verfassten Abhandlungen nach dem Fibrist aufgezählt werden; Munk im Dict. des sc. ph. s. v. Kendi und Mélanges p. 339—341.

Alfarabi (Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarkhan aus Farab), geboren gegen das Ende des neunten Jahrhunderts, erhielt seine philosophische Bildung hauptsächlich zu Bagdad, wo er auch als Lehrer auftrat. Der mystischen Secte der Sûfi zugethan, die Said Abul Chair um 820 n. Chr. gestiftet hatte (vielleicht unter persischem und indischem Einfluss, obschon Tholuck, Ssufismus, Berl. 1821 und Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik, Berl. 1825, einen rein muhammedanischen Ursprungs annimmt), ging Alfarabi später nach Aleppo und Damascus, wo er 950 nach Chr. starb. Ueber ihn handeln u. A. Casiri, bibl. Arab.-Hisp. I, p. 190; Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte und Naturf., S. 53 ff., Schmölders, docum. philos. Arab. p. 15 sq., Munk im Dict. s. v. Farabi und Mélanges p. 341—352; zwei seiner Schriften sind lateinisch Par. 1638 edirt worden, nämlich de scientiis und de intellectu et intellecto (die letztere Schrift auch schon bei den Werken des Avicenna Venet. 1495); Schmölders giebt dazu a. a. O. noch zwei andere: Abu Nasr Alfarabii de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio (p. 17 – 25) und Abu Nasr Alfarabii fontes quaestionum (p. 43—56). Ziemlich zahlreich sind Anführungen des Alfarabius bei Albertus Magnus und Anderen. In der Logik folgt Alfarabi fast durchaus dem Aristoteles. Ob dieselbe für einen Theil der Philosophie zu halten sei oder nicht, hängt nach ihm von der weiteren oder engeren Fassung des Begriffs der Philosophie ab, und diese Frage gilt ihm daher als unnütz. Die Argumentation ist das Werkzeug (instrumentum), aus Bekanntem das Unbekannte zu ermitteln; ihrer bedient sich der utens logicus; die logica docens aber ist die Theorie, welche auf eben dieses Werkzeug, die Argumentation, geht oder über dasselbe als über ihren Gegenstand (subjectum) handelt. Doch geht die Logik auch auf die einzelnen Begriffe (incomplexa) als Elemente der Urtheile und Argumentationen (nach Albert M. de praedicabil. I, 2 sqq., vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 302 ff.). Das Universelle definirt Alfarabi (nach Albertus de praed. II, 5) als das unum de multis et in multis, woran sich unmittelbar die Fol-

gerung schliesst, dass dasselbe keine vom Individuellen gesonderte Existenz besitze (non habet esse separatum a multis). Bemerkenswerth ist, dass Alfarabi sich nicht schlechthin zu dem Spruche bekennt: singulare sentitur, universale intelligitur, sondern auch das Singulare, wiewohl es in seiner Materialität Object der sinnlichen
55 Wahrnehmung ist, seiner Form nach im Intellect sein lässt und andererseits das Universelle, obschon es als solches dem Intellect angehört, auch in sensu sein lässt, sofern es mit dem Einzelnen verschmolzen existirt (nach Alb. An. post. I, 1, 3). Aus der Metaphysik des Alfarabi verdient besonders sein Beweis für das Dasein Gottes Erwähnung, woran sich Albertus Magnus und spätere Philosophen angeschlossen haben. Dieser Beweis ruht auf Plat. Tim. p. 28: *τῷ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι*, und Arist. Metaph. XII, 7: *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ* etc. Alfarabi unterscheidet nämlich (Fontes quaestionum c. 3 ff. bei Schmölders doc. phil. Ar. p. 44) das, was eine mögliche und das, was eine nothwendige Existenz hat (wie Plato und Aristoteles das Veränderliche und das Ewige). Wenn das Mögliche wirklich existiren soll, so ist dazu eine Ursache erforderlich. Die Welt ist (c. 2) zusammengesetzt, also geworden oder verursacht. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen kann aber weder in's Unendliche zurückgehen, noch auch kreisförmig in sich zurücklaufen; also muss sie von einem nothwendigen Gliede abhangen, welches das Urwesen (ens primum) ist. Dieses Urwesen hat nothwendige Existenz; die Annahme, dass es nicht existire, würde einen Widerspruch in sich schliessen. Es hat keine Ursache und bedarf zu seiner Existenz keiner ausser ihm liegenden Ursache; aber es ist Ursache für alles Existirende. Seine Ewigkeit involvirt die Vollkommenheit. Es ist frei von allen Accidentien. Es ist einfach und unveränderlich. Es ist als das absolut Gute zugleich absolutes Denken, absolutes Denkobject und absolutes denkendes Wesen (intelligentia, intelligibile, intelligens). Es hat Weisheit, Leben, Einsicht, Macht und Willen, Schönheit, Vortrefflichkeit, Glanz; es geniesst die höchste Glückseligkeit, ist das erste wollende Wesen und der erste Gegenstand des Wollens (Begehrens). Alfarabi setzt (de rebus studio Arist. phil. praemitt. comm. c. 4 bei Schmölders doc. ph. Arab. p. 22) in die Erkenntniss dieses Wesens den Zweck der Philosophie und bestimmt die praktische Aufgabe dahin, soweit die menschliche Kraft es zulasse, sich zur Aehnlichkeit mit Gott zu erheben. In seinen Lehren über das durch Gott Bedingte schliesst sich Alfarabi (Fontes quaest. c. 6 ff.) an die Neuplatoniker an. Seine Grundanschauung ist die Emanation. Aus dem Urwesen ist als erste Creatur der Intellect hervorgegangen (der *Νοῦς* des Plotinus, welche Lehre freilich nur bei Plotin, nicht bei Alfarabi, Consequenz hat, da jener das Eine über alle Prädicate hinaushebt, Alfarabi aber dem Urwesen bereits Intelligenz mit Aristoteles und mit der religiösen Dogmatik zuerkennt). Aus dieser Intelligenz ist als neue Emanation die Seele geflossen, in deren mit einander sich verschlingenden Vorstellungen die Körperlichkeit begründet liegt. Die Emanation schreitet von den höheren oder äusseren Sphären zu den niederen oder inneren fort. In den Körpern sind Materie und Form nothwendig mit einander verbunden. Die irdischen Körper bestehen aus den vier Elementen. An die Materie sind die niederen Seelenkräfte gebunden, bis zum potenziellen Intellect; dieser wird unter der Einwirkung (Einstrahlung) des activen göttlichen Intellects zum actuellen Intellect (intellectus in actu oder in effectu), der als Resultat der Entwicklung erworbener Intellect (intellectus acquisitus, nach des Alexander Aphrodisiensis Lehre von dem *νοῦς ἐπίκτητος*, s. Grdr. I, S. 122, 2. Aufl. S. 159) ist. Der actuelle menschliche Intellect ist von der Materie frei, eine einfache Substanz, die allein den Tod des Körpers überdauert und unzerstörbar beharrt. Das Uebel ist eine nothwendige Bedingung des Guten in der Endlichkeit. Alles steht unter Gottes Leitung und ist gut, da es von ihm geschaffen ist. Zwischen dem

menschlichen Verstand und den Dingen, nach deren Erkenntniss er strebt, besteht (wie Alfarabi de intellecto et intellectu p. 48 sqq. lehrt) eine Gleichheit der Form, die auf der gemeinsamen Gestaltung durch das nämliche Urwesen beruht und die Erkenntniss möglich macht.

Avicenna (Abu Ali Al Hosain Ibn Abdallah Ibn Sina) wurde geboren zu Af- 56
senna in der Provinz Bokhara im Jahr 980 n. Chr. Früh entwickelt, studirte er Theologie, Philosophie und Medicin und schrieb schon in seiner Jugend eine wissenschaftliche Encyklopädre. Er lehrte Medicin und Philosophie in Ispahan. In seinem achtundfunfzigsten Lebensjahre starb er zu Hamadan. Sein medicinischer Kanon diente Jahrhunderte lang als Grundlage des Unterrichts. In der Philosophie ging er von den Lehren des Alfarabi aus, modificirte dieselben aber in dem Sinne, dass er manche neuplatonischen Sätze fallen liess und der eigenen Lehre des Aristoteles sich annäherte. Mehrere seiner Schriften sind schon vor dem Ende des zwölften Jahrhunderts in's Lateinische übersetzt worden, die Canones der Heilkunde durch Gerhard von Cremona, durch Dominicus Gundisalvi aber und den Juden Avendeath seine Commentare zu den Aristotelischen Schriften de anima, de coelo, de mundo, Auscultat. phys. und Metaphys., ferner seine Analyse des Organon (Jourdain, rech. critiques p. 116 sqq.). Edirt wurde die Metaph. schon Venet. 1493, die Logik (theilweise) und mehrere andere Schriften unter dem Titel: Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta Venet. 1495 u. ö.; eine kurze Bearbeitung der Logik hat in französischer Uebersetzung P. Vattier Paris 1658 herausgegeben; ein dem elementaren Unterricht bestimmtes Lehrgedicht, das die logischen Grundlehren enthält, hat Schmölders docum. philos. Arab. p. 26—42 veröffentlicht. Avicenna's Gedicht an die Seele hat v. Hammer-Purgstall übersetzt in der Wiener Zeitschrift für Kunst etc. 1837. Von seiner Philosophie handelt Scharestani in der Geschichte der religiösen und philosophischen Secten, S. 348—429 des arab. Textes, II, S. 213—332 der deutschen Uebersetzung von Haarbrücker; von seiner Logik handelt Prantl, Gesch. der Log. II, S. 318—361, und Haneberg, zur Erkenntnisslehre des Avicenna und Albertus Magnus, s. Sitzungsber. der bair. Akad. d. Wiss., München 1865, I., Heft 3. In der Logik ist besonders einflussreich sein Satz geworden, den auch Averroes sich angeeignet hat und den Albertus Magnus öfters anführt (Alb. de praedicab. II, 3 und 6): intellectus in formis agit universalitatem. Das genus, wie auch die species, die differentia, das accidens und das proprium, ist an sich weder allgemein, noch singulär; indem aber der denkende Geist die einander ähnlichen Formen vergleicht, bildet er das genus logicum, von welchem die Definition gilt, dass es von vielen specifisch verschiedenen Objecten ausgesagt werde als Antwort auf die Frage nach dem Was (der quiditas). Das genus naturale ist das, was zu jener Vergleichung geeignet ist. Fügt der Verstand zu dem Generellen und Specifischen noch die individuellen Accidentien hinzu, so wird hierdurch das Singulare (Avic. Log. ed. Venet. 1508 f. 12, bei Prantl, Gesch. der Log. II, S. 347 f.). Nur im bildlichen Sinne kann das Genus Materie und die specifische Differenz Form genannt werden; streng gültig ist diese (von Aristoteles öfters gebrauchte) Bezeichnung nicht. Avicenna unterscheidet verschiedene Modi des Seins der genera: sie sind ante res, in rebus, post res. Ante res sind sie im Verstande Gottes; denn alles, was ist, hat eine Beziehung auf Gott, wie das Kunstwerk auf seinen Künstler; es existirt in seiner Weisheit und seinem Willen, ehe es in die natürliche Vielheit des Daseins eintritt; in diesem Sinne und nur in diesem Sinne ist das Allgemeine vor dem Einzelnen. Mit seinen Accidentien in der Materie verwirklicht, constituirt es das natürliche Ding, die res naturalis, worin das allgemeine Wesen immanent ist. Das dritte ist die Auf-

fassung durch *unsern Intellect*; sofern dieser die Form *abstrahirt* und sie dann wiederum auf die vielen individuellen Objecte bezieht, denen sie nach ein und der nämlichen Definition zukommt, so liegt in dieser Beziehung (respectus) das Allgemeine (Avic. log. f. 12, Metaph. V, 1 u. 2, f. 87, bei Prantl S. 349). Das Erfassen der Universalien durch das menschliche Denken ist (im Gegensatz zu der ursprünglichen Richtung der Aufmerksamkeit auf das Sein der Individuen) die „*secunda intentio*". Als das *Princip der Vielheit der Individuen* gilt dem Avicenna die *Materie*, die er nicht mit Alfarabi für eine Emanation der Seele, sondern mit Aristoteles für ewig und unerschaffen hält; in ihr ist alle Potenzialität begründet, wie die Actualität in Gott. Von dem unveränderlichen Gott kann nichts
57 Veränderliches unmittelbar ausgehen. Sein erstes und allein unmittelbares Product ist die intelligentia prima (der *νοῦς* des Plotin, wie bei Alfarabi); von da reicht durch die verschiedenen Himmelssphären hindurch die Kette der Ausflüsse bis auf unsere Erde herab. Aber der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren ist nicht als ein einmaliger und zeitlicher, sondern als ein ewiger zu denken; Ursache und Wirkung sind dabei einander gleichzeitig. Die Ursache, die den Dingen das Dasein gegeben hat, muss sie fortwährend im Dasein erhalten; man irrt, wenn man sich vorstellt, einmal in's Dasein gebracht, beharrten die Dinge nunmehr durch sich selbst. Unbeschadet ihrer Abhängigkeit von Gott ist die Welt von Ewigkeit her. Zeit und Bewegung war immer (Avic. Metaph. VI, 2 u. ö.; vgl. den Bericht in dem tractatus de error. philosophorum bei Hauréau, ph. sc. I, S. 368). Avicenna unterscheidet eine zweifache Entwicklung unseres potenziellen Verstandes zur Actualität, die eine, gewöhnliche, durch Unterricht, die andere, seltene, durch unmittelbare göttliche Erleuchtung. Nach einer durch Averroës überlieferten Angabe soll Avicenna in seiner nicht auf uns gekommenen Philosophia orientalis, von seinen aristotelischen Grundanschauungen abweichend, Gott als himmlischen Körper gedacht haben.

Algazel (Abu Hamed Mohammed Ibn Mohammed Ibn Achmed Al-Ghazzâlî), geb. 1059 n. Chr. zu Ghazzâlah in Khorasan, Lehrer zu Bagdad, später in Syrien als Sufi lebend, gest. zu Tus 1111, war in der Philosophie Skeptiker, um in der Theologie einer um so strengeren Gläubigkeit zu huldigen. Dieser Umschlag ist eine Reaction des exclusiv religiösen Princips des Muhammedanismus gegen die philosophische Betrachtung, die trotz aller Accommodation es doch nicht zur wirklichen Orthodoxie gebracht hatte. Algazel trägt in seiner Schrift: Makacid al filasifa (die Zielpunkte der Philosophen) die philosophischen Lehren vor, im Wesentlichen nach Alfarabi und besonders Avicenna, um sie dann in der zugehörigen Schrift: Tehafot al filasifa (Widerstreit der Philosophen) einer destructiven Kritik zu unterwerfen, und in den „Fundamentalsätzen des Glaubens" seine positiven Ansichten darzulegen. Averroës schrieb zur Entgegnung seine Destructio destructionis philosophorum. Algazel liess es sich besonders angelegen sein, da die Menschen seiner Meinung nach zu seiner Zeit zu zuversichtlich lebten, Furcht vor den Strafgerichten Gottes zu erwecken. Von den religiösen Dogmen vertheidigt er gegen die Philosophen insbesondere die zeitliche Schöpfung der Welt aus Nichts, die Realität der göttlichen Attribute und die Auferstehung des Leibes, wie auch die Wundermacht Gottes im Gegensatz zu dem vermeintlichen Causalgesetz. Im Mittelalter wurde seine im Makacid gegebene Darstellung der Logik, Metaphysik und Physik viel gelesen; schon um die Mitte des zwölften Jahrhunderts hat Dominicus Gundisalvi mit Hülfe eines Juden eine Uebersetzung veranstaltet; edirt wurde dieselbe unter dem Titel: Logica et philosophia Algazelis Arabis durch Peter Lichtenstein aus Cöln Venet. 1506. Die Confessio fidei orthodoxorum Algazeliana findet sich bei Pococke spec. hist.

Arab. p. 274 sqq., vgl. Brucker hist. crit. philos. V, p. 348 sq., 356 sq. Durch Jos. von Hammer-Purgstall ist die ethische Abhandlung: O Kind! arabisch und deutsch Wien 1838 herausgegeben worden; in der Einleitung giebt von Hammer ausführliche Nachrichten über das Leben des Algazel. Eine moralische Schrift: die Wage der Handlungen, ist, von Rabbi Abraham ben Hasdai aus Barcelona in's Hebräische übersetzt, durch Goldenthal unter dem Titel: Compendium doctrinae ethicae Leipz. 1839 veröffentlicht worden. Aus einer Berliner Handschrift des von Algazel verfassten Liber quadraginta placitorum circa principia religionis hat Tholuck in der oben angef. Abh. de vi etc. theologische Sätze mitgetheilt. Ueber das Werk: „die Wiederbelebung der Religionswissenschaften" handelt Hitzig in der Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. VII, 1852, S. 172—186 und Gosche (s. unten). Vgl. Aug. Schmölders, Essai sur les écoles philos. chez les Arabes et notamment sur la doctrine
d'Algazali, Paris 1842, Munk im Dictionn. des sc. phil. s. v. Gazali und Mélanges 58
p. 365—383, R. Gosche über Ghazzâlî's Leben und Werke, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. 1858, phil.-hist. Cl., S. 239—311; über die Logik Prantl II, S. 361—373.

Der Erfolg des Skepticismus des Algazel war im Oriente der Triumph einer unphilosophischen Orthodoxie; nach ihm sind dort keine namhaften Philosophen mehr aufgekommen. Dagegen blühte die arabische Philosophie in Spanien auf, wo nach einander mehrere Denker die philosophischen Doctrinen cultivirten.

Avempace (Abu Bekr Mohammed ben Jahja Ibn Badja), geboren zu Saragossa gegen das Ende des eilften Jahrhunderts, ist als Mediciner, Mathematiker, Astronom und Philosoph berühmt. Um 1118 schrieb er zu Sevilla logische Abhandlungen. Später lebte er zu Granada, dann auch in Africa. Er starb in nicht hohem Alter 1138 n. Chr., ohne umfassende Werke vollendet zu haben; doch schrieb er kleinere (grösstentheils verlorene) Abhandlungen, von denen Munk, der Mélanges p. 383—410 über ihn handelt, S. 386 folgende ihrem Titel nach anführt: logische Tractate, (die nach Casiri, biblioth. arabico-hisp. Escurialensis I, p. 179 sich noch in jener Bibliothek befinden), eine Schrift über die Seele, eine andere über die Leitung des Einsamen (régime du solitaire), ferner über die Verbindung des Intellects mit dem Menschen und Abschiedsbrief; dazu kommen Commentare über die Physik, Meteorologie und andere naturwissenschaftliche Abhandlungen des Aristoteles. Den Hauptinhalt der Schrift: „Leitung des Einsamen" theilt Munk nach einem jüdischen Philosophen des vierzehnten Jahrhunderts, Moses von Narbonne, Mél. p. 389—409 mit. Dieselbe behandelt die Stufen der Erhebung der Seele von dem instinctiven Verfahren aus, welches sie mit den Thieren theilt, durch fortschreitende Befreiung von der Materialität und Potentialität bis zu dem intellectus acquisitus, der eine Emanation des activen Intellects oder der Gottheit ist. Den intellectus materialis scheint Avempace (nach Averroës de anima fol. 168 A) mit der virtus imaginativa identificirt zu haben. Auf der obersten Stufe der Erkenntniss (im Selbstbewusstsein) ist das Denken mit seinem Object identisch.

Abubacer (Abu Bekr Mohammed ben Abd al Malic Ibn Tophail al Keisi), geboren um 1100 zu Wadi-Asch (Guadix) in Andalusien, gest. in Marocco 1185, berühmt als Arzt, Mathematiker, Philosoph und Dichter, verfolgte weiter die von Ibn Badja eingeschlagene Bahn der Speculation. Sein Hauptwerk, das auf uns gekommen ist, ist betitelt: Haji Ibn Jakdhan, d. h. der Lebende, der Sohn des Wachenden. Es wurde schon früh in's Hebräische übersetzt, arabisch von Ed. Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus sive epistola, in qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam mens ascendere

possit, mit lat. Uebersetzung herausgegeben Oxford 1671, wieder abgedr. 1700, nach dieser Uebersetzung durch Ashwell und durch den Quäker George Keith und nach dem arabischen Original durch Simon Ockley in's Englische, von Andern in's Holländische, von Joh. Georg Pritius (Frankf. 1726) und von J. G. Eichhorn (der Naturmensch, Berlin 1783) in's Deutsche übersetzt. Der Grundgedanke ist der gleiche, wie in Ibn Badja's „Leitung des Einsamen", nämlich die Darlegung der stufenweisen Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen bis zur Gemeinschaft seines Intellects mit dem göttlichen. Aber Ibn Tophail geht beträchtlich weiter, als sein Vorgänger, in der Verselbstständigung des Menschen gegenüber den Institutionen und Meinungen der menschlichen Gesellschaft; er lässt den Einzelnen sich aus sich selbst entwickeln, indem er die Selbstständigkeit des Denkens und Wollens, zu welcher ihm selbst die bisherige Gesammtgeschichte verholfen hatte, als Ideal hypostasirt und so in seinem Naturmenschen als aussergeschichtlich und ursprünglich setzt (wie im achtzehnten Jahrhundert Rousseau). Die positive Religion mit ihrem auf Lohn und Strafe gestellten Gesetz gilt Ibn Tophail nur als die nothwendige Zucht der
59 Menge; die religiösen Vorstellungen sind ihm bildliche Hüllen der Wahrheit, deren gedankenmässiger Erfassung der Philosoph sich stufenweise annähert. Vgl. Ritter, Gesch. der Ph. VIII, S. 104—115, Munk, Mélanges p. 410—418.

Averroës (Abul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Roschd), geboren 1126 zu Cordova, wo sein Grossvater und Vater hohe richterliche Aemter bekleideten, studirte zuerst die positive Theologie und Jurisprudenz, dann die Medicin, Mathematik und Philosophie. Er erhielt später das Richteramt zu Sevilla, dann zu Cordova. Er war ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Ibn Tophail, der ihn dem Chalifen Abu Jacub Jusuf bald nach dessen Thronbesteigung (1163) vorstellte und statt seiner selbst zu der Arbeit empfahl, eine Analyse der Aristotelischen Werke zu liefern. Ibn Roschd gewann die Gunst dieses mit den philosophischen Problemen wohl vertrauten Fürsten, dessen Leibarzt er später (1182) ward; eine Zeitlang stand er auch bei dessen Sohne Jacub Almansur, der 1184 seinem Vater in der Regierung folgte, in Gunst und ward noch 1195 von ihm geehrt; bald hernach aber wurde er angeklagt, die Philosophie und die Wissenschaften des Alterthums zum Nachtheil der mohammedanischen Religion zu cultiviren, und durch Almansur seiner Würden beraubt und nach Elisana (Lucena) bei Cordova verwiesen, später in Marocco geduldet. Gegen das Studium der griechischen Philosophie ergingen strenge Verbote; die aufgefundenen Schriften über Logik und Metaphysik wurden den Flammen überliefert. Averroës starb 1198 in seinem dreiundsiebzigsten Lebensjahr. Bald hernach nahm die Herrschaft der Mauren in Spanien ein Ende. Die arabische Philosophie erlosch; die humane Bildung erlag der exclusiven Herrschaft des Koran und der Dogmatik.

Die Schriften des Averroës sind lateinisch zuerst 1472, dann sehr häufig, meist mit den Aristotelischen Werken, gedruckt worden. Ueber Averroës handeln namentlich: Lebrecht im Magazin für die Litteratur des Auslandes 1842 Nr. 79 ff., E. Renan, Averroès et l'Averroisme, Paris 1852 und Munk, Dict. III, S. 157 ff. und Mélanges S. 418—458, über die Logik Prantl, Gesch. der Log. II, S. 374—385.

Eine medicinische Therapeutik des Averroës ist unter dem Titel Colliget (Collijjat, Allgemeinheiten) lateinisch im zehnten Bande der Werke des Aristoteles nebst dem Commentar des Averroës Venet. 1552 und öfters gedruckt worden. Eine astronomische Schrift, ein Abriss des Ptolemäischen Almagest, worin er sich streng an das System des Ptolemaeus anschliesst, existirt noch in hebräischer Uebersetzung handschriftlich auf der kaiserl. Bibliothek zu Paris; übrigens urtheilt er in

anderen Schriften im Anschluss an Ibn Badja und Ibn Tophail, die Rechnungen seien zwar richtig, aber der wirkliche Sachverhalt werde durch dieses System nicht dargestellt; die Annahme der Epicyclen und Excentricitäten sei ohne Wahrscheinlichkeit; er wünsche, dass seine Worte, da er selbst schon zu alt sei, Andere zur Forschung anregen möchten (Averr. in Arist. Metaph. XII, 8). In der That hat sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Astronom Abu Ishak al Bitrodji (Alpetragius, um 1200), ein Schüler des Ibn Tophail, um die Epicyklen, Excentricitäten und die zwei einander entgegengesetzten Bewegungen der Sphären nicht annehmen zu dürfen, eine andere Theorie ausgesonnen, deren Grundgedanke ist, dass nicht durch eine eigene Gegenbewegung, sondern durch den mit zunehmender Entfernung von der obersten bewegenden Sphäre verminderten Einfluss eben dieser Sphäre die langsamere Bewegung von Ost nach West zu erklären sei. Die Schrift des Alpetragius wurde von Michael Scotus 1217 in's Lateinische übersetzt; eine andere lateinische Uebersetzung, durch eine hebräische vermittelt, erschien Venet. 1531. Vgl. Munk, Mél. p. 513—522.

Bei weitem berühmter aber, als in der Medicin und Astronomie, ist Averroës in der Philosophie, besonders durch seine Commentare zu den Schriften des Aristoteles, geworden. Mehrere dieser Schriften hat er dreifach bearbeitet, nämlich 1) durch kurze Paraphrasen, worin er die Lehren des Aristoteles in streng syste- 60
matischer Ordnung wiedergiebt, die Aristotelische Erörterung fremder Ansichten weglässt, jedoch mitunter eigene Gedanken und Annahmen anderer arabischen Philosophen beifügt, 2) durch Commentare von mässigem Umfang, die er selbst als Résumés bezeichnet und die man die mittleren Commentare zu nennen pflegt, 3) durch (später verfasste) ausführliche Commentare. Wir besitzen noch diese dreifache Bearbeitung bei den Analytica posteriora, der Physik, der Schrift de coelo, den Büchern de anima und der Metaphysik. (Von dem mittleren Commentar zu de anima ist das arabische Original, mit hebräischen Buchstaben geschrieben, auf der Pariser Bibliothek verhanden.) Nur kürzere Commentare und Paraphrasen existiren bei der Isagoge des Porphyr., den Kateg., de interpr., Anal. priora, Top., de soph. el., Rhetor., Poët., de gen. et corr., Meteorolog. Zu der Nikom. Ethik hat Averroës nur einen kürzeren Commentar geschrieben. Nur Paraphrasen existiren von den Parva naturalia und von den vier Büchern de partibus animalium und den fünf Büchern de generatione animalium. Es existirt kein Commentar des Ibn Roschd über die zehn Bücher histor. animalium, auch nicht über die Politik, von welcher wenigstens in Spanien keine Exemplare vorhanden waren. Die griechischen Originale der Aristotelischen Schriften kannte Ibn Roschd nicht; auch verstand er weder die griechische, noch die syrische Sprache; wo die arabischen Uebersetzungen unklar oder unrichtig waren, konnte er nur aus dem Zusammenhang der Aristotelischen Lehre den richtigen Sinn zu erschliessen versuchen. Ausser den Commentaren hat Ibn Roschd noch mehrere philosophische Abhandlungen verfasst, wovon die bedeutenderen sind: 1) Tehafot al Tehafot, d. h. destructio destructionis, eine Widerlegung der Algazel'schen Widerlegung der Philosophen; hiervon existirt handschriftlich eine hebräische Uebersetzung, nach welcher wiederum eine (sehr stümperhafte) lateinische Uebersetzung angefertigt worden ist, die zu Venedig 1497 und 1527 und in dem letzten Bande der alten beiden lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles mit den Commentaren des Averroës gedruckt worden ist. 2) Untersuchungen über verschiedene Stellen des Organon, lateinisch unter dem Titel: Quaesita in libros logicae Aristotelis, in den nämlichen lateinischen Ausgaben des Aristoteles (Bd. I, Theil 3); Prantl hält (Gesch. der Log. II, S. 374) diese Quaesita, wie auch eine „Epitome" des Organon, für unecht. 3) Physikalische Abhandlungen (über Probleme

der Physik des Aristoteles), lateinisch im XI. Bande jener Ausgaben. 4) Zwei Abhandlungen über die Vereinigung des reinen (stofflosen) Intellects mit dem Menschen oder des activen Intellects mit dem passiven, lateinisch ebendaselbst unter den Titeln: Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine und de animae beatitudine. 5) Ueber den potenziellen oder materiellen Intellect, nur in hebräischer Uebersetzung noch vorhanden. 6) Widerlegung der von Ibn Sina aufgestellten Eintheilung der Wesen in die schlechthin zufälligen (sublunarischen), die an sich zufälligen aber durch ein anderes (Gott) nothwendigen und das schlechthin nothwendige Wesen (wogegen Averroës bemerkt, dass das nothwendige Product einer nothwendigen Ursache überhaupt nicht zufällig genannt werden dürfe); dieser Tractat existirt hebräisch unter den Manuscripten der kaiserlichen Bibliothek zu Paris. 7) Ueber den Einklang der Religion mit der Philosophie, hebräisch ebendaselbst vorhanden. 8) Ueber den wahren Sinn der religiösen Dogmen oder Wege der Beweisführung für die religiösen Dogmen, hebräisch ebendaselbst, arabisch im Escurial. Einige andere Abhandlungen sind verloren gegangen.

Averroës zollt dem Aristoteles die unbedingteste Verehrung, weitaus mehr, als Avicenna gethan hatte; er betrachtet ihn, wie Religionsstifter betrachtet zu werden pflegen, als den Menschen, den Gott unter allen den höchsten Gipfel der Vollkommenheit habe erreichen lassen. Aristoteles ist ihm der Begründer und Vollender der wissenschaftlichen Erkenntniss. In der Logik schliesst sich Averroës überall
61 nur erläuternd an Aristoteles an. Der Satz des Avicenna: intellectus in formis agit universalitatem, ist auch der seinige (Averr. de an. I, 8; cf. Alb. M. de praedicab. II, c. 6). Die Wissenschaft geht nicht auf allgemeine Dinge, sondern auf die Individuen nach der Seite ihrer Allgemeinheit, die der Verstand durch Abstraction ihrer gemeinsamen Natur erkennt (Destr. destr. fol. 17: scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, quum abstrahit ab iis naturam unam communem, quae divisa est in materiis). *In der Materie liegen keimartig die Formen, die durch Einwirkung der höheren Formen und zuhöchst der Gottheit entwickelt werden.* In der Psychologie ist am bemerkenswerthesten die Erklärung, die Averroës von der Aristotelischen Unterscheidung zwischen dem *νοῦς παθητικός* und *ποιητικός* giebt. Thomas von Aquino, der dieselbe bekämpft, bezeichnet sie mit den Worten: intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus; — nec Deum facere posse quod sint plures intellectus; doch habe Averroës hinzugefügt: per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem. In dem Commentar zum zwölften Buche der Metaphysik vergleicht Averroës das Verhältniss der thätigen Vernunft zum Menschen mit dem der Sonne zum Gesicht: wie die Sonne durch ihr Licht das Sehen bewirkt, so bewirke die thätige Vernunft das Erkennen; hierdurch werde im Menschen die Vernunftfähigkeit zur wirklichen Vernunft, die mit jener thätigen Vernunft Eins sei. Averroës will zwischen zwei Ansichten vermitteln, von denen er die eine dem Alexander von Aphrodisias, die andere dem Themistius und den anderen Commentatoren zuschreibt. Alexander nämlich habe den passiven Verstand (*νοῦς παθητικός*) für eine blosse, mit den animalischen Vermögen verbundene Disposition gehalten, die schlechthin formlos sei, um alle Formen rein aufnehmen zu können; diese Disposition sei in uns, der *νοῦς ποιητικός* aber, der sie zur Entfaltung bringe oder zum *νοῦς ἐπίκτητος* werden lasse, ausser uns; nach unserm Tode existire unser individueller *νοῦς* nicht mehr. Themistius dagegen und die anderen Commentatoren haben den *νοῦς παθητικὸς* nicht für eine blosse, an die niederen Seelenkräfte geknüpfte Disposition gehalten, sondern denselben dem nämlichen Substrat inhäriren lassen, welchem auch der active Verstand angehöre und welches neben den anima-

lischen, an den Stoff gebundenen Seelenkräften als etwas Immaterielles in uns sei, so dass diesem unserm individuellen νοῦς Unsterblichkeit zukomme. Averroës dagegen hält den passiven Verstand (νοῦς παθητικός) allerdings für mehr als eine blosse Disposition und nimmt (mit Themistius und den anderen Commentatoren) an, dass die nämliche Substanz beides sei, passiver und activer Intellect (nämlich jenes, sofern sie die Formen aufnehme, dieses, sofern sie die Formen bilde); aber er hält nicht dafür, dass die nämliche Substanz an sich und in individueller Existenz beides sei, sondern er nimmt (mit Alexander) an, es gebe überhaupt nur Einen activen Intellect und der Mensch habe an sich nur jene Disposition, von dem activen Intellect afficirt werden zu können; aber bei der Berührung des activen Intellects mit dieser Disposition entstehe in uns der passive oder materielle Intellect, indem der Eine active Intellect sich bei dem Eingehen in die Vielheit der Seelen in diesen particularisire, wie das Licht an den Körpern sich in die Farben zerlege; der passive Intellect ist (nach Munks Uebersetzung) „une chose composée de la disposition qui existe en nous et d'un intellect qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte, mais qui est intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition“ (aus dem Commentaire moyen sur le traité de l'Ame, bei Munk, Mél. S. 447); der active Intellect wirke auf den passiven zunächst so ein, dass er denselben zum actuellen und erworbenen Verstand fortbilde, demnächst aber auf diesen so, dass er ihn in sich absorbire, und dass demgemäss nach dem Tode unser νοῦς zwar fortexistire, 62
aber nicht als eine individuelle Substanz, sondern als ein Moment des universellen Verstandes. Diesen universellen Verstand aber identificirt Averroës nicht (wie Alexander von Aphrodisias den νοῦς ποιητικός) mit der Gottheit selbst, sondern fasst ihn (im Anschluss an die älteren arabischen Commentatoren und mittelbar an die Neuplatoniker) als einen Ausfluss der Gottheit auf, und zwar als den Beweger des untersten der himmlischen Kreise, also der Mondsphäre. Diese Ansicht hat Averroës besonders in seinen Commentaren zu de anima entwickelt, wogegen er in der (früher geschriebenen) Paraphrase sich in einem mehr individualistischen Sinne geäussert hatte (Averr. bei Munk, Mélanges S. 442 ff.). Die psychologische Ansicht des Averroës steht hiernach zwar in der Art der Begriffsbestimmung der des Themistius, sachlich aber der des Alexander Aphrodisiensis näher, sofern Beide die individuelle Existenz unseres νοῦς auf die Zeit bis zu unserm Tode hin beschränken und nur dem Einen νοῦς ποιητικός die Ewigkeit zuerkennen, wesshalb später die Lehre der Alexandristen und die der Averroisten beide von der katholischen Kirche verworfen wurden (vgl. Grdr. III, § 3).

Averroës will keineswegs der Religion und am wenigsten dem Muhammedanismus, der ihm als die vollkommenste unter allen gilt, feindlich entgegentreten. Er fordert auch von dem Philosophen den dankbaren Anschluss an die Religion seines Volkes, in der er erzogen ist, obschon nur im Sinne der schicklichen Accommodation, die freilich den Vertretern des religiösen Princips nicht genügen konnte. Die Religion enthält ihm die philosophische Wahrheit unter der Hülle der bildlichen Vorstellung; durch allegorische Deutung geschieht der Fortgang zur reineren Erkenntniss, während die Masse an den Wortsinn sich hält. Die höchste Stufe der Einsicht ist das philosophische Wissen; in der Vertiefung der Erkenntniss liegt die dem Philosophen eigenthümliche Religion; denn man kann Gott keinen würdigeren Cult darbringen, als den der Erkenntniss seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntniss seiner selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen (Averroës im grossen Commentar zur Metaph., bei Munk, Mélanges S. 455 f.).

Der Rationalismus der Mutazilin, die Orthodoxie der Aschariten etc. sind Richtungen der theologischen Dogmatiker (Motekallemin).

§ 27. Die *Philosophie der Juden im Mittelalter* ist theils die Kabbala, theils die umgeformte platonisch-aristotelische Lehre. Die Kabbala oder emanatistische Geheimlehre ist niedergelegt in den Büchern Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jenes galt schon im zehnten Jahrhundert nach Chr. als ein uraltes Buch, ist aber wahrscheinlich erst nach der Mitte des neunten Jahrhunderts verfasst worden. Die im Sohar dargestellte Lehre ist seit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts im Anschluss an ältere Anschauungen durch Isaac den Blinden und seine Schüler Esra und Asriel und andere Anti-Maimunisten ausgebildet und um 1300 durch einen spanischen Juden, höchst wahrscheinlich durch Moseh ben Schem Tob de Leon niedergeschrieben worden; später sind Zusätze und Commentare hinzugekommen. Die Sage führt das Buch Jezirah bald auf den Stammvater Abraham, bald auf den Rabbi Akiba (der in Folge seiner Betheiligung an dem Aufstande des Barcochba um 135 n. Chr., den er für den Messias erklärt hatte, und seiner
63 Ueberschreitung des nach der Unterdrückung desselben ergangenen Lehrverbots in hohem Alter hingerichtet wurde) und das Buch Sohar auf seinen Schüler Simeon Ben Jochai zurück. In der That sind einzelne kabbalistische Grundlehren alt und gehören spätestens den ersten Jahrhunderten nach und wahrscheinlich schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung an. Unter den Vermuthungen über ihren Ursprung ist die wahrscheinlichste die, welche denselben in der Geheimlehre der Essäer findet; auf die Fortbildung dieser Doctrin aber haben griechische und besonders platonische Anschauungen vielleicht schon durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie und später vermittelst neuplatonischer Schriften einen beträchtlichen Einfluss geübt. Die Berührung mit fremden Culturkreisen, namentlich zuerst mit dem Parsismus, dann mit dem Hellenismus und Römerthum, später auch mit dem Christenthum und Mohammedanismus, erweiterte den Blick des jüdischen Volkes und führte stufenweise mehr und mehr zur Aufhebung der nationalen Schranken in seinem Gottesglauben; in dem Maasse aber, wie die Anschauung von der Welt an Fülle gewann, ward die Gottesvorstellung transscendenter: Jehova ward geistiger, höher, dem Einzelnen ferner, schliesslich über Raum und Zeit erhaben gedacht und seine Beziehung zur Welt durch Mittelwesen bedingt. So fand zuerst die persische Engellehre Eingang und ward besonders von den Essenern mit Vorliebe gepflegt; dann bildete sich besonders in Alexandria unter dem Miteinfluss der griechischen Philosophie die Lehre von den göttlichen Attributen und Kräften aus, welche am entwickeltsten, mit der platonischen Ideenlehre und der stoischen Logoslehre ver-

schmolzen, in Philo's Schriften uns vorliegt, und als Lehre vom Logos und von den Aeonen auch in die christliche Glaubenslehre und Gnosis Eingang gefunden hat. Die Geheimlehre knüpft sich bei den Rabbinen in den ersten christlichen Jahrhunderten als allegorische Deutung wesentlich an zwei Bibelstellen: die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis und die Vision des göttlichen Thronwagens (der Merkaba) in der Prophetie des Hesekiel. In der späteren, ausgebildeteren Gnosis der Kabbala wird die Entstehung der Welt aus Gott emanatistisch als ein stufenweis absteigender Hervorgang des Geringeren aus dem Höheren vorgestellt. — Von den verstandesmässig philosophirenden Theologen gehören die ältesten der (um 761 n. Chr. durch Anan ben David gestifteten) Secte der Karäer oder Karaïten an (die den Thalmud verwirft), wie namentlich David ben Merwan al Mokammez (um 900). Bedeutender ist unter den Rabbaniten der denkgläubige Saadja ben Joseph al Fajjumi (892 bis 942), der Vertheidiger des Thalmud und Bekämpfer der Karaïten, der die Uebereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben behauptete 64
und die Vernunftgemässheit der mosaischen und nachmosaischen Glaubenssätze des Judenthums zu erweisen unternahm. Eine neuplatonische Richtung vertritt der um 1050 in Spanien lebende Salomon Ibn Gebirol, den die christlichen Scholastiker für einen arabischen Philosophen gehalten haben und unter dem Namen Avicebron anführen; seine Lehren sind auf die spätere Ausbildung der Kabbala, wie dieselbe im Buche Sohar vorliegt, nicht ohne einen wesentlichen Einfluss geblieben. Gegen Ende des eilften Jahrhunderts verfasste Bahja ben Joseph eine moralische Schrift über die Herzenspflichten; er legt auf die innere Moralität mehr Gewicht, als auf die blosse Legalität. Eine directe Reaction gegen die Philosophie übte um 1140 der Dichter Juda ha-Levi in seinem Buche Khosari, worin er zuerst die griechische Philosophie, dann auch die christliche und mohammedanische Theologie durch die jüdische Lehre besiegt werden lässt und die Gründe entwickelt, worauf das rabbinische Judenthum beruhe, übrigens auch die Geheimlehre des Buches Jezirah anpreist, welches er auf den Patriarchen Abraham zurückführt. Eine Ausgleichung zwischen jüdischer Theologie und aristotelischer Philosophie versuchte um die Mitte des zwölften Jahrhunderts Abraham ben David von Toledo herzustellen; bald nach ihm unternahm mit weit bedeutenderem Erfolge die Lösung eben dieser Aufgabe der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Moses ben Maimun (Moses Maimonides, 1135—1204) in seiner Schrift: „Leitung der Zweifelnden", der dem Aristoteles in der Erkenntniss der sublunarischen Welt eine unbedingte Autorität zuschreibt, in der Erkennt-

niss des Himmlischen und Göttlichen aber sein Ansehen durch die Offenbarungslehren einschränkt, und auf die gesammte jüdische Theologie (selbst auf die der Karäer, namentlich bei Ahron ben Elia im vierzehnten Jahrhundert) durch Hervorhebung der geistig-sittlichen Momente einen trotz vorübergehender heftiger Gegenwirkungen sich dauernd behauptenden wohlthätigen Einfluss geübt hat. Im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert fand die Philosophie der arabischen Aristoteliker, von den mohammedanischen Machthabern verfolgt, ein Asyl bei den Juden in Spanien und Frankreich, besonders in der Provence, indem die Schriften derselben aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und zum Theil auch wieder mit Commentaren versehen wurden. Als Commentator von Paraphrasen und Commentaren des Averroës und auch als Verfasser selbstständiger Werke ist besonders Levi ben Gerson berühmt, dessen Schriften in die erste Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts fallen. Durch Vermittlung der Juden wurden arabische Uebersetzungen von (echten
65 und unechten) Werken des Aristoteles und Schriften von Aristotelikern in's Lateinische übertragen und bildeten so die erste Vermittlung der Kenntniss der gesammten aristotelischen Philosophie für die Scholastiker, die, hierdurch angeregt, bald nachher auch unmittelbar auf den griechischen Text gegründete Uebersetzungen der Schriften des Aristoteles sich verschafften.

Ueber die gesammte Philosophie der Juden giebt eine Uebersicht Sal. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 461—511: Esquisse historique de la philosophie chez les juifs, welche Skizze auch nach einer früheren Veröffentlichung in's Deutsche übersetzt von B. Beer, Leipz. 1852 erschienen ist. Ueber die Begriffe von Substanz und Accidens in der Philosophie des jüdischen Mittelalters handelt A. Schmiedl, in: Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. des Judenthums, hrsg. von Frankel, Breslau 1864. Vgl. J. M. Jost, H. Grätz und Abr. Geiger in ihren Darstellungen der Geschichte des Judenthums, ferner Julius Fürst, Bibliotheca judaica, bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Litteratur, Leipzig 1849—63, und Steinschneider, jüdische Litteratur, in Ersch und Gruber's Encyklopädie, Sect. II, Bd. 27.

A. Nager, die Religionsphilosophie des Talmud, Leipzig 1864.

Eine Sammlung kabbalistischer Schriften, durch Joh. Pistorius veranstaltet, worunter das Buch Jezirah in lateinischer Uebersetzung, wie auch Joh. Reuchlins (zuerst 1517 erschienene) libri tres de arte cabbalistica, wurde Basel 1587 gedruckt unter dem Titel: Artis Cabbalisticae scriptores. Das Buch Jezirah ist hebräisch Mantua 1562, dann auch ins Lateinische übersetzt und erläutert von Rittangelus, Amsterdam 1642 u. ö. herausgegeben worden. Das Buch Sohar ist zuerst Mantua 1558—60, dann vollständiger Cremona 1560 und Lublin 1623, auch Amst. 1670, dann in einer umfassenden Sammlung kabbalistischer Schriften durch Christian Knorr von Rosenroth unter dem Titel Kabbala denudata seu doctrina Ebraeorum transscendentalis et metaphysica atque theologica Bd. I, Sulzbach 1677—78, Bd. II, Frankf. 1684 und separat Sulzbach 1684 veröffentlicht worden, ferner Amst. 1714,

1728, 1772, 1805, auch Krotoschin 1844, 1858 etc. Schon im siebzehnten Jahrhundert wurde die Echtheit der Sohar bestritten durch Joh. Morin (Exercit. bibl. p. 363 sqq.; cf. Tholuck, comm. de vi, quam graeca philos. in theolog. tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, II, p. 16 sqq.) und durch Leon von Modena (in der Schrift Are Nohem, veröffentlicht durch Jul. Fürst, Leipzig 1840). Unter den neueren Werken über die Kabbala ist das bedeutendste das von Ad. Franck, Syst. de la Kabbale, Paris 1842, ins Deutsche übertragen von Ad. Jellinek, Leipz. 1844 unter dem Titel: die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer; eine ausführliche, jedoch in der Polemik gegen Francks Auffassung der kabbalistischen Doctrin zu weit gehende Kritik dieses Werkes ist die Schrift von H. Joël: Midrasch ha-Sohar, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie, Leipzig 1849. Vgl. auch L. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berl. 1832, Cap. IX: die Geheimlehre, Franck, deux mémoires sur la Cabbale, Paris (Acad.) 1839, Franck im Dict. ph., Art. Kabbala, Adler in Noacks Jahrbüchern 1846 und 1847, ferner Freystadt, Kabbalismus et pantheismus, Regiomonti 1832, Tholuck, de ortu cabbalae (als II. Theil der oben angef. Commentatio), Hamburg 1837, H. Grätz, Gnosticismus und Judenthum, Krotoschin 1846, Ad. Jellinek, Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar, Leipz. 1851, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, Leipz. 1852, Auswahl kabbalistischer Mystik, Leipz. 1855, S. Munk, Mélanges S. 275 ff. u. ö., Isaac Misses, die jüdische Geheimlehre, Krakau 1862—63, Grätz, Gesch. der Juden, Bd. VII, 1863, Note 3, S. 442 ff. und Note 12, S. 487 ff., Ginsburg, the Kabbalah, its doctrines, development and literature, an essay, London 1865. Zur späteren Geschichte der Kabbalah mag ausser den Werken über die Geschichte des Judenthums von Specialschriften hier Abr. Geiger, Leon da Modena (1571—1648), seine Stellung zur Kabbalah, zum Talmud und zum Christenthum, Breslau 1856, citirt sein.

Saadja's Buch über die Religionen und Lehrmeinungen ist, aus dem Arabischen im zwölften Jahrhundert durch Jehuda ibn Tibbon in's Hebräische übersetzt, mehrfach edirt worden; eine deutsche Uebersetzung von Julius Fürst ist Leipz. 1845 erschienen. Ueber ihn handelt Sal. Munk, notice sur Saadia, Par. 1838; Leop. Dukes, in: litt. Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker 66
und Lexikographen, Stuttgart 1844.

Das Hauptwerk des Ibn Gebirol, fons vitae, ist in umfassenden Auszügen, die der jüdische Philosoph Schem Tob ibn Falaquera im dreizehnten Jahrhundert aus dem arabischen Original entnommen und (unter dem Titel: Mekor chajjim) in's Hebräische übertragen hat, von S. Munk nebst französischer Uebersetzung in den Mélanges de philos. juive et arabe, Paris 1857 veröffentlicht worden; über ein lat. Manuscript berichtet Seyerlen in Zellers theol. Jahrb. XV und XVI. Die Entdeckung, dass Ibn Gebirol mit dem von den Scholastikern oft angeführten Avicebron (oder Avencebrol) identisch sei, hat S. Munk schon im Litteraturblatt des Orients 1845, No. 46, col. 721 mitgetheilt. Von den religiösen Dichtungen des Ibn Gebirol geben u. A. Munk Mélanges S. 159 ff. und Michael Sachs in seiner Schrift: die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1845, S. 3—40 Proben. Eine Abhandlung des Ibn Gebirol über Verbesserung der Sitten, verfasst 1045, ist, durch Jehuda ibn Tibbon 1167 in's Hebräische übersetzt, mehrmals veröffentlicht worden, zuletzt zu Luneville 1804. Eine durch Dominicus Gundisalvi latinisirte Abhandlung über die Seele erwähnt Munk a. a. S. 170 als eine wahrscheinlich von Ibn Gebirol verfasste, jedoch von dem Uebersetzer stellenweise interpolirte Schrift. Ueber die ethischen Werke des Ibn Gebirol und der arabischen Philosophen handelt Leopold Dukes, Hannover 1860.

Die Schrift des **Bahja ben Joseph** über die Herzenspflichten ist in der hebräischen Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon, Neapel 1490 u. ö., zuletzt von Is. Benjakob, Leipzig 1846, herausgegeben worden, mit deutscher Uebersetzung von R. J. Fürstenthal, Breslau 1836. Ueber ihn handelt Ad. Jellinek bei der Ausgabe des Is. Benjakob, Leipzig 1846, und M. E. Stern, die Herzenspflichten von B. b. J., Wien 1856.

Das Buch Khusari des **Jehuda ha-Levi** ist nach der von Jehuda Ibn Tibbon aus Granada im Jahr 1167 zu Lunel angefertigten Uebersetzung öfters, zuletzt Hannover 1838, Prag 1838—40 und theilweise Leipz. 1841—42, mit lateinischer Uebersetzung durch Joh. Buxtorf, Basel 1660, deutsch theilweise durch H. Jolowicz und Dav. Cassel, Leipz. 1841—42 edirt worden.

Die in arabischer Sprache verfasste Schrift des **Abraham ben David ha-Levi** aus Toledo: der erhabene Glaube, hat sich in einer hebräischen Uebersetzung erhalten, welche mit beigefügter deutscher Uebersetzung Simson Weil, Frankfurt am Main 1852, veröffentlicht hat.

Das philosophische Hauptwerk des **Moses Maimonides**: Dalalat al Haïrin (Leitung der Zweifelnden) ist in der hebräischen Uebersetzung des Samuel ibn Tibbon (um 1200) unter dem Titel: Moreh Nebuchim mehrmals, schon vor 1480 ohne Angabe des Orts, dann Ven. 1551 etc. erschienen, mit lat. Uebersetzung Paris 1520 und gleichfalls mit lateinischer Uebersetzung edirt von Joh. Buxtorf, Basel 1629, in's Deutsche (theilweise) übersetzt von R. J. Fürstenthal, Krotoschin 1838, und von Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1838, neuerdings aber von S. Munk arabisch und französisch veröffentlicht worden unter dem Titel: Le guide des égarés, t. I, Paris 1856, t. II, Paris 1861 (bei welcher höchst verdienstvollen Arbeit nur zu bedauern ist, dass die schlechte Uebersetzung des Titels anscheinend eine neue Sanction gewonnen hat, da doch Munk selbst in seiner Note über den Titel II, S. 379 f. als den wahren Sinn bezeichnet: Indication ou guide pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision, so dass nicht die Verirrten, sondern die gleichsam planetenartig unsicher Umherirrenden, die Suchenden oder Zweifelnden, zu verstehen sind, welche, da verschiedene Wege sich vor ihnen aufthun, der der Philosophie und des Positivismus, der allegorischen und der wörtlichen Bibel-
67 deutung, unentschieden und des Rathes bedürftig sind; die lateinische Uebersetzung Paris 1520 hat den richtigen Titel: dux seu director dubitantium aut perplexorum; Albertus Magnus citirt: dux neutrorum; Andere: directio perplexorum). Die Ethik des Maimonides hat in deutscher Uebersetzung Simon Falkenheim, Königsberg 1832, veröffentlicht. Sein Vocabularium logicae ist Venet. 1550 u. ö., zuletzt Frankf. a. M. 1846 gedruckt worden. Ueber Maimonides handelt ausser Munk u. A. auch Franck in dem Dictionnaire des sciences philosophiques, tom. IV, p. 31, Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1845, Abr. Geiger, Rosenberg 1850, M. Joël, die Religionsphilosophie des M. b. M. im Progr. des Bresl. jüdisch-theol. Seminars 1859, und insbesondere über seinen Einfluss auf den Scholastiker Albertus Magnus M. Joël, Breslau 1863. Ueber die Ethik des Maimonides und ihren Einfluss auf die scholastische Philosophie des 13. Jahrh. handelt Ad. Jaraczewsky, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. F., Bd. 46, Halle 1865, S. 5—24. Moses ben Maimûn's acht Capitel, arab. und deutsch mit Anm. von M. Wolff, Leipz. 1863.

Commentare zu dem Moreh Nebuchim oder zu Theilen desselben haben insbesondere Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera (1280, gedruckt zu Pressburg 1837), Joseph ibn Caspi (um 1300, hrsg. zu Frankfurt a. M. 1848), Moses ben Josua von Narbonne (verfasst 1355—62, edirt durch Goldenthal, Wien 1852) und Is. Abravanel (im fünfzehnten Jahrhundert, hrsg. von M. J. Landau, Prag 1831—32) geschrieben.

Commentare des Levi ben Gerson, bezüglich auf die Isagoge des Porphyrius, Categ. und de interpr. sind nach der lateinischen Uebersetzung des Jacob Mantino im ersten Bande der alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles nebst den Commentaren des Averroës abgedruckt. Sein philosophisch-theologisches Werk „Milhamoth Adonai“ ist zu Riva di Trento 1560 edirt worden. Ueber seine Religionsphilosophie handelt M. Joël, Breslau 1862, und über seine Logik Prantl, Gesch. der Log. II, S. 394—396. Neuerdings ist erschienen: Levi ben Gerson, Milchamot ha-Schem. Die Kämpfe Gottes. Religionsphilosophische und kosm. Fragen, in sechs Büchern abgehandelt. (In hebr. Sprache.) Neue Ausg., Leipz. 1866.

Ahron ben Elia's aus Nikomedien, des Karäers, System der Religionsphilosophie, vollendet 1346 zu Constantinopel, ist von Delitzsch und Steinschneider, Leipz. 1841, herausgegeben worden. Vgl. Franck in den Archives israélites 1842, S. 173, und Jul. Fürst, Geschichte des Karäerthums, Leipzig 1862—65.

Die Entstehung der Kabbala rückt am weitesten Ad. Franck hinauf, indem er Spuren derselben bereits in der Septuaginta, in den Sprüchen ben Sira's und in dem Buche der Weisheit zu finden meint und sie aus dem Einfluss der zoroastrischen Religion auf die Juden ableitet. Doch gesteht Franck selbst zu, dass an die Stelle des Dualismus ein Emanatismus und an die Stelle der Engel Ideen, Gestalten, Attribute gesetzt seien, dass „die Mythologie von der Metaphysik verdrängt werde“, und es fragt sich sehr, ob diese Umgestaltung bloss durch den jüdischen Monotheismus oder auch durch hellenische Denkweise bedingt sei; dass wenigstens das ausgebildetere kabbalistische System einen Einfluss des Platonismus bekunde, ist nicht zu bezweifeln. Sehr wahrscheinlich ist die (auch von S. Munk, Palästina p. 515 und Mél. p. 468 vertretene) Vermuthung, dass die Essäer oder Essener (deren Name von Einigen auf das syrische Wort asaja, Aerzte, von Anderen auf das hebräische chasah, sehen, wovon chosim, aramäisch chasin, Propheten, wo jedoch im Griechischen ein ζ stehen müsste, von Anderen mit grösserer Wahrscheinlichkeit auf chaschah, schweigen, geheimnissvoll sein, wozu die griechische Transscription am besten passt, oder auch auf chasa, baden, wo eher ein einfaches σ zu erwarten wäre, zurückgeführt wird) die ersten Träger der halb mystischen, halb philosophischen Lehre gewesen seien, die sich bei den Juden in Palästina spätestens um die Zeit der Entstehung des Christenthums entwickelt habe und durch welche theils die christliche Gnosis, theils die Ausbildung der Kabbala bedingt sei. Die Genesis des Essaeismus ist streitig; es kommt in Frage, ob derselbe aus der inneren Entwicklung des Judenthums allein oder aus der Berührung desselben mit dem Parsismus oder mit dem Hellenismus hervorgegangen sei. Wahrscheinlich hat sich der
Essaeismus ungefähr gleichzeitig mit dem Pharisaeismus zur Zeit der ersten Makka- 68
bäer gebildet, um durch strengste Enthaltsamkeit die höchste Stufe der Heiligkeit zu erringen und eine Geheimlehre zu überliefern, deren erste Keime im Parsismus liegen mögen. Die Meinung, dass der Essaeismus auf dem Einfluss der griechischen Bildung und Philosophie beruhe, sei es (wie u. A. Zeller, Philos. der Griechen III, 2, 1. A., 1852, S. 583 f. annimmt) durch Vermittlung der in Aegypten lebenden Therapeuten (deren Name ihren mönchischen Gottesdienst überhaupt, nicht eine specielle Function, wie das Baden oder Schweigen, bezeichnet) oder auch (was Zeller, theol. Jahrb. 1856, S. 401 ff. möglich findet, obschon damals unter den Griechen kein Neupythagoreismus bestand) unmittelbar vermöge der Mischung von griechischem und jüdischem Wesen vor der Makkabäerzeit, stützt sich theils auf die Verwandtschaft mit dem Neupythagoreismus, die schon Josephus bezeugt, theils auf die Beziehung zum Christenthum, welches, sofern es unbeschadet seiner Originalität auf der Basis nicht bloss jüdischer, sondern auch hellenischer Elemente ruht, eine Be-

rührung seines Stifters mit beiden vorauszusetzen scheint, und die Berührung mit dem Hellenismus könnte doch nur etwa als durch den Essaeismus bedingt gedacht werden. Aber die Aehnlichkeit mit dem Neupythagoreismus lässt sich in allen den Beziehungen, in welchen derselbe über den altgriechischen Pythagoreismus hinausgegangen ist, richtiger durch einen Einfluss in entgegengesetzter Richtung, also von dem Judenthum auf das Griechenthum, erklären, das mönchische Element in der essenisch-therapeutischen Ethik ist entschieden orientalisch und unhellenisch, und das von der Beziehung zum Christenthum entnommene Argument erweist sich als trüglich, sobald die Anfänge und der Fortgang dieser Religion historisch unterschieden und nicht (mit dem vierten Evangelisten) paulinische und nachpaulinische Entwicklungsformen antedatirt werden. Die Beziehung des Essaeismus zu der jüdischen Apokalyptik, dem Nachtrieb der alten Prophetie, hat Hilgenfeld (die jüd. Apokalyptik, Jena 1857) sehr überzeugend nachgewiesen. (Dies zur Ergänzung von Grundr. I, S. 159, 2. Aufl. S. 202). Die alexandrinische Religionsphilosophie ist den palästinensischen Juden allerdings fremder geblieben, als es nach dem vielfachen Verkehr zwischen den einander benachbarten Ländern erwartet werden möchte. Doch hat eine wechselseitige Beziehung nicht völlig gefehlt, am wenigsten zur Zeit der ersten Gnostiker, als aus der essäischen Doctrin theils ebjonitische, theils, wie es scheint, kabbalistische Speculation erwuchs. Dem Gamaliel'schen Hause wird Kenntniss griechischer Weisheit (wahrscheinlich alexandrinischer Religionsphilosophie) ausdrücklich zugeschrieben. Später hat die vielleicht schon durch griechische Originale, demnächst aber durch arabische Uebersetzungen vermittelte Kenntniss neuplatonischer Sätze und gewiss auch noch die Philosophie des Ibn Gebirol auf die kabbalistische Doctrin eingewirkt. Es scheint, dass die Engellehre, bezogen auf die Schöpfung und auf den Thronwagen bei Ezechiel, die früheste und wohl schon essenische Form war, dann die Ausbildung der Lehre von den Sephiroth und von den Welten folgte als mitbedingt durch jüdisch-alexandrinische, gnostische und neuplatonische Einflüsse. Ueber die Anfänge sind bei dem Mangel urkundlicher Nachrichten nur Vermuthungen möglich; bestimmter lässt sich über die ausgebildetere Kabbala urtheilen.

Das Bedürfniss, zwischen der transscendent gedachten Gottheit und der sichtbaren Welt eine Vermittlung zu finden, hat zu den kabbalistischen Speculationen geführt, in welchen die orientalische Engellehre und die alexandrinisch modificirte platonische Ideenlehre mit einander verschmolzen sind. Die von späteren Kabbalisten und von Historikern aufgeworfene Frage, ob die kabbalistischen Sephiroth von Gott unterschiedene Wesen seien (wie Rabbi Menachem Reccanati gewollt hat und in neuerer Zeit H. Joël meint, der sie für Geschöpfe erklärt) oder Momente der Existenz Gottes, die nur wir subjectiv unterscheiden (wie nach Corduero's An-
69 gabe Rabbi David Abbi Simra angenommen haben soll) oder ob Gott (nach der vermittelnden, von Franck gebilligten Ansicht von Corduero) zwar über, jedoch nicht ausser, sondern auch in denselben stehe, scheint unlösbar zu sein, da sie schärfere Unterscheidungen sucht, als jene nicht reflectirende, sondern phantasirende Weise der Betrachtung zulässt, gerade wie auch dem Logos und den übrigen Kräften oder Ideen bei Philo das Schwanken zwischen der attributiven und substanziellen Existenzform wesentlich ist (vgl. Grdr. I, S. 161 f., 2. Aufl. S. 204 f.). Die emanatistische Doctrin der Kabbala tritt nicht in bewusster, auf philosophische Gründe gestützter Opposition gegen die Schöpfungslehre, sondern als Deutung derselben auf; aber man darf darum nicht (mit H. Joël) den emanatistischen Charakter der kabbalistischen Grundlehren verkennen, dieselben im Sinne der dogmatischen Schöpfungslehre verstehen und den Emanatismus ausschliesslich in den späteren Zusätzen und Commentaren

suchen, in welchen freilich derselbe am bestimmtesten entwickelt und auf metaphysische Axiome basirt ist.

Das Buch Jezirah entwirft die Grundzüge der Lehre von Gott, den Mittelwesen und den Welten. Es betrachtet die Zahlen (Sephiroth) und die Buchstaben, die Elemente des göttlichen Wortes, die in die Luft eingezeichnet seien auf der Grenze der intellectuellen und der physischen Welt, als die Basis der Weltseele und der gesammten Schöpfung. In dem Buche Sohar wird die Unerkennbarkeit Gottes an sich und seine stufenweise Manifestation durch die Emanationen gelehrt. Gott, der Alte der Tage, der Verborgene der Verborgenen, ist, abgesehen von seiner Offenbarung in der Welt, das Nichts, so dass die Welt, von ihm geschaffen, aus dem Nichts hervorgegangen ist (welche Lehre an die Basilidianische von dem nicht seienden Gotte und seinen Evolutionen erinnert). Dieses Nichts ist unendlich und wird darum auch das Grenzenlose, En-Soph, genannt. Sein Licht hat anfangs den ganzen Raum erfüllt; es existirte nichts Anderes, als es selbst. Damit aber Anderes werde, concentrirte es sich auf einen Theil des Raumes, so dass ausser ihm eine Leere war, die es dann wiederum durch ein stufenweise schwächeres Licht erfüllte. Zuerst offenbarte sich En-Soph in seinem Wort oder Wirken, seinem Sohne, dem Urmenschen, Adam Kadmon, der der Mensch bei den Thieren im Gesicht des Hesekiel (Ezech. c. 1) ist. Die den Adam Kadmon constituirenden Kräfte oder Intelligenzen (die seine Theilwesen sind, wie die *δυνάμεις* oder *λόγοι* die Theilwesen des Philonischen Logos) sind die zehn Sephiroth, Zahlen, Formen, Lichtkreise, die den Thron des Höchsten umgeben. Die drei ersten Sephiroth sind: 1) Kether, Krone, 2) Chokhma, Weisheit (*σοφία*), 3) Binah, Verstand (*λόγος*). (Diese Trennung von *σοφία* und *λόγος* gehört mindestens der nachphilonischen Zeit an, ist aber wahrscheinlich in dieser Form noch viel später.) Die sieben übrigen Sephiroth sind: 4) Chesed, Gnade (oder auch Gedulah, Grösse). 5) Din, Gericht, Strenge (oder auch Geburah, Stärke), 6) Tiphereth, Schönheit, 7) Nezach, Festigkeit, 8) Hod, Pracht, 9) Jesod, Fundament, 10) Malkuth, Reich. Mitunter werden die zweite, vierte und siebente der Sephiroth als Säule der Gnade untereinandergestellt, die dritte, fünfte und achte als Säule der Stärke, die erste, sechste und neunte als Säule der Mitte (was an die gnostische Unterscheidung des gerechten und des guten Gottes erinnert, woraus hier freilich, um das monotheistische Princip zu wahren, ein blosser Unterschied der Kräfte oder Attribute geworden ist). Die Sephiroth bilden die erste Emanationsstufe oder die Welt Azilah, auf welche noch drei andere Welten (nach Jesaias XLIII, 7 benannt) folgen: die Welt Beriah (von barah, schaffen, gestalten), welche die reinen Formen oder einfachen Substanzen (Ideen) enthält, die als geistige, intelligente Wesen gedacht werden, dann die Welt Jezirah (von jazar, bilden), welche die der himmlischen Sphären, der Seelen oder Engel ist, endlich die Welt Asijjah (von asah, machen), welche die der materiellen Gotteswerke, der sinnlich wahrnehmbaren, entstehenden und vergehenden Objecte 70
ist. (Mit der Viertheilung des Plotin: das Eine, der *Νοῦς* mit den ihm immanenten Ideen, die Seele und das Materielle, kommt diese Lehre in so weit überein, als nicht die Ideen schon in die Sephiroth hineingezogen sind). Auf die geistige Welt wirken die drei ersten Sephiroth, auf die psychische die drei folgenden, auf die materielle die siebente bis neunte. Im Menschen gehört der ersten dieser drei Welten die geistige, unsterbliche Seele (neschama), der zweiten der beseelende Hauch (ruach), der dritten der Lebenshauch (nephesch) an. Die Seele durchwandert verschiedene Leiber, bis sie gereinigt zu der Geisterwelt emporsteigt. Die letzte Seele, die in das irdische Leben eingeht, wird die des Messias sein.

Zu der schwärmerischen Kabbala bildet die verstandesmässig reflectirende Philosophie einen Gegensatz, der mitunter zu gegenseitigen Anfeindungen geführt hat.

Das Aufkommen dieser Philosophie knüpft sich wesentlich an die Berührung des Judenthums mit dem Hellenismus und Mohammedanismus. Unbedeutend waren die logisch-philosophischen Studien jüdischer Aerzte, wie namentlich des Isaac Israeli (um 900). Die Karaiten, die mit der thalmudistischen Tradition brachen, waren die ersten jüdischen Theologen, die, nach dem Vorbild der mohammedanischen, die Dogmatik systematisch darstellten. Ihnen folgten hierin später die rabbinischen Theologen (Rabbaniten).

Saadja, geboren zu Fajjum in Aegypten um 892, zum Vorsteher der jüdischen Schule zu Sora oder Sura in Babylonien ernannt 928, gest. 942, auch als religiöser Dichter berühmt, war (nach dem Ausdruck von Jost, Geschichte des Judenthums, II, Leipzig 1858, S. 279) „eine Frucht des jüdischen Bodens, umgeschaffen durch Propfreiser aus dem arabischen Garten". Er schrieb im Jahr 933 n. Chr. sein religionsphilosophisches Hauptwerk, worin er, nach dem Vorgange, wie es scheint, seines älteren karaitischen Zeitgenossen David ben Merwan al Mokammez aus Racca in dem arabischen Irak, einen Nachweis der Vernunftgemässheit der jüdischen Glaubenssätze und der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dogmen und Philosopheme zu geben versucht. Die Schrift enthält (nach Julius Fürst) ausser der Einleitung zehn Abschnitte: 1) die Welt und ihre Wesen sind geschaffen, 2) Schöpfer der Dinge ist Einer, 3) über Gesetz und Offenbarung, 4) der Gottesgehorsam und die Widersetzlichkeit, die Allgerechtigkeit und die Unfreiheit, 5) Verdienst und Schuld, 6) das Wesen der Seele und ihre Fortdauer, 7) Wiederbelebung der Todten, 8) die Befreiung und Erlösung, 9) der Lohn und die Strafe, 10) die Sittenlehre. Die Cardinalpunkte seiner Lehre sind: Einheit Gottes, Mehrheit der Attribute ohne Mehrheit der Personen, Schöpfung der Welt aus Nichts, nicht aus einem vorhandenen Stoffe, Unantastbarkeit des geoffenbarten Gesetzes, Freiheit des Willens, jenseitige Vergeltung und (mit Abweisung der Seelenwanderungslehre) Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper in der Auferstehung, welche eintritt, nachdem die Zahl der Seelen, die geschaffen werden sollten, erschöpft ist. Demgemäss ist der Inhalt der Lehre des Saadja durchaus im Einklang mit der jüdischen Orthodoxie, auf die religionsphilosophische Form ihrer Entwicklung aber hat das Vorbild der arabischen Motekallemin (d. h. Dogmatiker, Lehrer des Wortes, hebräisch Medabberim genannt, im Unterschiede von den Lehrern des Fikh, d. h. des überlieferten Gesetzes) Einfluss geübt, und zwar steht er den Mutazilin am nächsten (d. h. der rationalisirenden Fraction der Motekallemin, welche das Prädestinations-Dogma milderte und zur blossen Präscienzlehre abschwächte, um die menschliche Freiheit und sittliche Verantwortlichkeit zu retten, wogegen insbesondere die Ascha-riten dasselbe streng aufrecht erhielten). Der positive Einfluss des Aristotelismus
71 ist gering. Doch kennt Saadja logische Lehren und insbesondere die Kategorienlehre des Aristoteles, deren Nichtanwendbarkeit auf die Gottheit er (II, 8) ausführlich zu beweisen unternimmt. Er bekämpft Lehren, die auf dem Aristotelismus beruhen, wie namentlich die der Weltewigkeit, und auch die naturalistische Bibelkritik des Rabbaniten Chivi Albalchi (aus Bactrien).

In Spanien ist der früheste Vertreter der Philosophie unter den Juden Salomo ben Jehuda ben Gebirol (arabisch Abu Ajjub Soleiman ben Jahja ibn Djebirul)), nach Sal. Munks Entdeckung derselbe, den die Scholastiker unter dem Namen Avicebron (oder auch Avencebrol) als Verfasser der Schrift: Fons vitae (Mekor hajjim) kennen und für einen arabischen Philosophen halten. Geboren 1020 oder 1021 zu Malaga, erzogen zu Saragossa, wirkte er in den Jahren 1035—1069 oder 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Der Grundgedanke seines Hauptwerkes: Fons vitae wird von dem Uebersetzer der Hauptstellen, Schem Tob,

in der Lehre gefunden, dass auch die geistigen Substanzen eine Materie, nämlich eine geistige Materie haben, durch welche ihre Form getragen werde, indem die Materie gleichsam als Basis die von oben kommende Form aufnehme. Albertus Magnus sagt (Summa totius theolog. I, 4, 22), die dem Philosophen Avicebron zugeschriebene Schrift ruhe auf der Annahme: corporalium et incorporalium esse materiam unam, und Thomas von Aquino (quaest. de anima, art. VI) nennt denselben den Urheber der Lehre, dass die Seele und überhaupt jede Substanz ausser Gott aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Aus Munks Veröffentlichung jener Auszüge geht hervor, wie diese Annahme des Ibn Gebirol sich dem Ganzen seiner Philosophie einreiht, die ein Product der Verschmelzung jüdischer Religionslehren mit aristotelischen und besonders mit neuplatonischen Philosophemen ist. Das erste Buch handelt von der Materie und Form überhaupt und von ihren verschiedenen Arten, das zweite von der Materie als Trägerin der Körperlichkeit der Welt, worauf die Kategorien anwendbar sind, das dritte von der Existenz der (relativ) einfachen Substanzen, welche die in dem geschaffenen Intellect enthaltenen Mittelwesen zwischen Gott, dem ersten wirkenden Wesen, und der körperlichen Welt sind, das vierte von dem Bestehen dieser Mittelwesen aus Materie und Form, das fünfte von der Materie und Form im allgemeinsten Sinne oder der universellen Materie und universellen Form, woran sich Betrachtungen über den göttlichen Willen anschliessen, den Ausfluss der göttlichen Weisheit, durch welchen das Sein aus dem Nichts gezogen sei, das Mittlere zwischen Gott als der ersten Substanz und allem, was aus Materie und Form besteht, die Lebensquelle, aus der alle Formen emaniren. Die Argumentationen des Verfassers haben durchgängig die platonische Hypostasirung dessen, was durch die allgemeinen Begriffe gedacht wird, zur Voraussetzung. Alles, was subsistirt, fällt unter den Begriff der Subsistenz, also hat jedes Subsistirende mit jedem andern die reale Subsistenz gemeinsam; dieses Gemeinsame aber kann nicht eine Form sein, da in der Form eines Objectes seine Eigenthümlichkeit und Differenz von anderen Objecten liegt, also ist es die Materie, und zwar die Materie im allgemeinsten Sinne (materia universalis), die sich als körperliche und geistige Materie specificirt. Da die Form nur in der Materie ihre Existenz haben kann, so können auch die intelligiblen Formen nicht ohne eine ihnen zugehörige Materie sein. Gott aber, der ohne Materie ist, wird nur im uneigentlichen Sinne Form genannt. (Freilich wäre es consequenter gewesen, den allgemeinen Satz entweder auch auf Gott anzuwenden, oder diesem die gesonderte Existenz abzusprechen und ihn mit der materia universalis oder der allgemeinen Substanz zu identificiren, was durch David von Dinant wohl nicht ohne Einfluss der Avicebron'schen Doctrin geschah, und in neuerer Zeit wiederum durch Spinoza.) In der Lehre von der Materie der intelligibeln Wesen folgt Avicebron dem Plato, sofern dieser nach dem Bericht des Aristoteles auch den Ideen eine Materie zuschrieb (was die nothwendige Folge ihrer Hypostasirung war), und dem Plotin, welcher 72
letztere ausdrücklich die in Platos Lehre mindestens implicite liegende Unterscheidung der verschiedenen Arten der Materie vollzogen hat. Plotin Ennead. II, 4, 4: mit der *μορφή* ist überall nothwendig auch die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον* verbunden, dessen *μορφή* sie ist; besteht die sinnliche Welt, das Abbild der jenseitigen oder intelligiblen, aus Materie und Form, so muss auch in ihrem Urbilde mit der Form zugleich eine Materie sein. Der jüdische Philosoph kannte zwar nicht die Werke des Plotin, wohl aber einige von den neuplatonischen Schriften des spätesten Alterthums in arabischen Uebersetzungen. Diese fast sämmtlich pseudonymen Schriften, woraus seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts vermittelst lateinischer Uebersetzungen auch Scholastiker geschöpft haben, sind (nach Munk, Mélanges S. 240 ff., der sich dabei zum Theil auf den im Jahr 1153 gestorbenen

arabischen Historiker der religiösen und philosophischen Secten Mohammed al Schahrestani stützt) folgende:

1) Die Elementa theologiae des Proclus.

2) Pseudo-Empedocles, über die fünf Elemente und vielleicht noch andere dem Empedocles zugeschriebene Werke, deren Uebersetzungen bald nach dem Anfang des zehnten Jahrhunderts durch den aus Cordova stammenden Mohammed ibn Abdallah ibn Mesarra aus dem Orient nach Spanien gebracht worden waren; dem alten Naturphilosophen werden darin die Lehren beigelegt, der Schöpfer habe als das primitive Element die erste Materie geschaffen; aus dieser sei der Intellect emanirt, aus diesem die Seele; die vegetative Seele sei die Rinde der animalischen, diese die Rinde der anima rationalis, diese wiederum die der anima intellectualis, die Einzelseelen seien Theile der universellen Seele, das Product dieser Seele aber sei die Natur, in welcher der Hass herrsche, wie in der allgemeinen Seele die Liebe; von der Natur verführt, haben die Einzelseelen sich dem Sinnlichen zugewandt; zu ihrer Rettung, Reinigung und Wiedererinnerung an das Intelligible aber gehen von der allgemeinen Seele die prophetischen Geister aus.

3) Pseudo-Pythagoras, der den Schöpfer, den Intellect, die Seele und die Natur durch die Monas, Dyas, Trias und Tetras symbolisirt oder auch als Einheit vor der Ewigkeit, mit der Ewigkeit, nach der Ewigkeit und vor der Zeit, endlich als Einheit in der Zeit unterscheidet.

4) Pseudo-Aristoteles, theologia, eine Schrift, die bereits im neunten Jahrhundert ins Arabische übersetzt worden ist, in lateinischer Uebersetzung den Scholastikern bekannt wurde und 1519 zu Rom unter dem Titel: sapientissimi philosopki Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios erschienen, auch in Du Val's Gesammtausgabe der aristot. Werke abgedruckt ist; nach dieser Uebersetzung und auch nach dem arabischen Texte giebt Munk, Mélanges, S. 249 ff. Auszüge aus derselben. Die neuplatonische Lehre von der ersten Ursache, von dem Intellect mit den reinen Formen (Ideen), die in ihm sind, von der Weltseele mit den Einzelseelen, und von der die entstehenden und vergehenden Dinge in sich befassenden Natur wird darin entwickelt, die Stofflosigkeit der im Intellect enthaltenen reinen Formen wird mit Berufung auf die Metaphysik als eine frühere Schrift des nämlichen Autors behauptet und die Annahme bekämpft, dass alle Substanzen mit Ausnahme der Gottheit aus Materie und Form bestehen. Zwischen das Eine und den Intellect schiebt Pseudo-Aristoteles noch das göttliche Wort, den Logos, ein. Vgl. Haneberg, die Theologie des Aristoteles, in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie der Wiss. vom Jahr 1862, Bd. I, S. 1—12.

5) Vielleicht das Buch de causis, welches gleichfalls neuplatonische Lehren enthält, grösstentheils in wörtlichen Auszügen aus des Proclus Institutio theologica. Es ist eine späte Compilation von 32 metaphysischen Thesen, vielleicht erst nach der Zeit des Ibn Gebirol entstanden; möglicherweise ist der Compilator mit dem Commentator, dem Juden David, identisch (was Albertus Magnus annimmt, dem freilich die Quelle noch unbekannt war; Thomas erkannte als solche die „Elevatio theologica" des Proclus, worunter dessen Στοιχείωσις θεολογική, institutio theologica, vielleicht das Werk eines Schülers des Proclus, zu verstehen ist). Es wurde als
73 ein vermeintliches Werk des Aristoteles durch den Archidiaconus Dominicus Gundisalvi mit Hülfe des convertirten Juden Avendeath (Ibn David?) um 1150 n. Chr. ins Lateinische übersetzt, war den späteren Scholastikern bekannt und ist schon von Alanus ab insulis (Alanus von Ryssel), der es als „liber de essentia purae bonitatis" citirt, benutzt worden. Die Meinung, dass Aristoteles der Verfasser sei,

wurde trotz der besseren Einsicht des Albertus und Thomas von Vielen noch lange festgehalten, und unter den Werken des Aristoteles ist es auch in den ersten lateinischen Ausgaben derselben mit abgedruckt worden (Venet. 1496, ferner im VII. Bde. der lat. Ausgabe der Werke des Aristoteles und Averroës, Venet. 1552). Analysen seines Inhalts finden sich bei Hauréau, philos. scol. I, S. 284 ff. und bei Vacherot, hist. critique de l'école d'Alexandrie III, S. 96 ff. Die Begriffe werden darin hypostasirt; was dem abstracteren Begriff entspricht, gilt als die höhere, frühere und mächtigere Ursache; das Sein geht dem Leben, das Leben der individuellen Existenz voran. Die pseudopythagoreische Unterscheidung des Höchsten, das vor der Ewigkeit sei, des Intellects, der mit ihr, der Seele, die nach ihr und vor der Zeit sei, und der zeitlichen Dinge findet sich auch in dieser Schrift. Vgl. Haneberg a. a. O. 1863, S. 361—388.

So beträchtlich der Einfluss der Philosophie des Ibn Gebirol auf einen Theil der christlichen Scholastiker (und insbesondere auch auf Duns Scotus) geworden ist, so gering war derselbe bei den Juden der nächstfolgenden Zeit, bei denen nur seine Dichtungen und moralischen Schriften seinem Namen Popularität verschafften. Die arabischen Philosophen des zwölften Jahrhunderts aber scheinen ihn gar nicht gekannt zu haben. Der Aristotelismus, der sich in Folge des allmählich wachsenden Einflusses der Schriften des Ibn Sina auch bei den Mohammedanern und Juden in Spanien Bahn brach, verdrängte die neuplatonischen Anschauungen, die jedoch bald in der Kabbala eine Zufluchtstätte fanden. Dazu kommt, dass die Mittelstellung, die Ibn Gebirol dem aus der göttlichen Weisheit fliessenden Willen zuweist, so sehr er an einzelnen Stellen die Einheit desselben mit Gott betont und ihn als Attribut zu fassen sucht, den strengeren Monotheisten zum Anstoss gereichen mochte.

Bahjah ben Joseph verfasste gegen Ende des eilften Jahrhunderts eine Schrift über die Herzenspflichten, worin er, ausgehend von einer Betrachtung über die Einheit Gottes, ein vollständiges System der jüdischen Moral entwirft. Dass die inneren Pflichten nicht eine blosse Zuthat zu der durch Gesetzestreue sich bekundenden Frömmigkeit, sondern die Grundlage aller Gesetze seien und den Werth der Handlungen bedingen, sucht er durch Vernunft, Schrift und Ueberlieferung darzuthun.

Jehuda ben Samuel ha-Levi aus Castilien (geb. um 1080, gest. 1150), der berühmte Dichter religiöser Lieder, äussert sich in seiner Schrift Khosari, worin er auf die (historische) Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judenthum die Scenerie der Gespräche gründet, mild über die mohammedanische und christliche Religion, wegwerfend aber über die griechische (aristotelische) Philosophie, die keinen zeitlichen Anfang der Welt zugestehe. Er mahnt, sich von ihr fern zu halten. Das jüdische Gesetz sucht er auf eine gemeinverständliche Weise als vernunftgemäss zu begründen.

Abraham ben David aus Toledo schrieb im Jahr 1160 in arabischer Sprache das Werk: der erhabene Glaube, worin er die aristotelische Philosophie in Schutz nimmt, die neuplatonische Richtung des Ibn Gebirol aber scharf bekämpft. Er entwickelt insbesondere die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.

Moses Maimonides oder Maimuni (Moseh, Sohn des Richters Maimun), geb. zu Cordova den 30. März 1135, zog mit seinem Vater wegen des von den Almohaden geübten Religionszwanges erst nach Fez, dann (1165) über Palästina nach Aegypten und lebte in Fostat (Alt-Kairo), wo er am 13. December 1204 gestorben ist. Durch die aristotelische Philosophie gebildet, brachte er in seiner

74 (1158—1168 verfassten) Erläuterung der Mischnah, und in den vierzehn Büchern des Gesetzes (1170—1180) systematische Ordnung in das Thalmud-Conglomerat (wogegen der historische Sinn bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen überhaupt, minder entwickelt blieb). Sein (um 1190 vollendetes) philosophisches Hauptwerk, die „Leitung der Zweifelnden", enthält (nach Munks Urtheil, Mélanges S. 486) in philosophischem Betracht zwar keine epochemachenden Resultate, hat aber mächtig dazu beigetragen, die Juden mehr und mehr zum Studium der peripatetischen Philosophie anzuregen, wodurch sie fähig wurden, die Wissenschaft der Araber dem christlichen Europa zu übermitteln und hierdurch einen beträchtlichen Einfluss auf die Scholastik zu üben. Am bedeutendsten hat Maimonides auf die jüdische Theologie eingewirkt. Er geht von der Ueberzeugung aus, dass das Gesetz nicht bloss zur Uebung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben sei, dass also die Gesetzestreue im Handeln keineswegs genüge, sondern auch die Erkenntniss der Wahrheit eine religiöse Pflicht sei. Er hat hierdurch das religionsphilosophische Denken kräftig angeregt, jedoch auch durch Aufstellung bestimmter Glaubenssätze wider Willen zu einer beengenden Fixirung jüdischer Dogmen beigetragen, obschon seine eigene Forschung durchaus einen rationellen Charakter trägt. Astrologische Mystik weist er ab; man soll nur glauben, was entweder durch die Sinne bezeugt oder durch den Verstand streng erwiesen oder durch Propheten und fromme Männer überliefert ist. Auf dem wissenschaftlichen Gebiete gilt ihm Aristoteles als der zuverlässigste Führer, von dem er nur da abgeht, wo das Dogma es fordert, insbesondere in der Lehre von der Schöpfung und Leitung der Welt. Maimonides hält an dem Glauben fest (ohne den nach seiner Ansicht auch die Lehre von der Inspiration und von den Wundern als Suspensionen der Naturgesetze nicht würde bestehen können), dass Gott nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen habe, weil ihm die philosophischen Gegenbeweise nicht als stringent erscheinen. Hätten dieselben mathematische Gewissheit, so müssten die anscheinend entgegenstehenden Bibelstellen allegorisch gedeutet werden, was jetzt nicht zulässig ist. Demgemäss hält Maimonides für verwerflich die Annahme der Weltewigkeit im aristotelischen Sinne, wonach die immer vorhandene Materie auch immer die durch den Trieb zur Verähnlichung mit dem ewigen Gottesgeiste begründete Ordnung oder Form an sich getragen habe; die Bibel lehre das zeitliche Entstandensein der Welt. Näher stehe der biblischen Lehre die platonische Annahme, die Maimonides mit strengster Genauigkeit nach dem Wortsinne des Dialogs Timaeus (welchen er in einer arabischen Uebersetzung lesen konnte) so auffasst, dass zwar die Materie ewig sei, die durch Gott gewirkte Ordnung aber, durch deren Hinzutritt aus der Materie die Welt werde, zeitlich entstanden sei. Doch bekennt er sich nicht selbst zu dieser Lehre, sondern hält an dem Glauben fest, dass auch die Materie durch Gott geschaffen worden sei. In der Ethik legt Maimonides besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit. Jeder Mensch hat die volle Freiheit, den guten Weg einzuschlagen und fromm zu sein, oder böse Wege zu gehen und schlecht zu werden. Lass dich nicht von Thoren bereden, dass Gott vorausbestimme, wer gerecht oder böse sein solle. Wer sündigt, hat sich's selbst zuzuschreiben und kann nichts Besseres thun als schleunig umkehren. Gottes Allmacht hat dem Menschen die Freiheit zuertheilt, und seine Allwissenheit kennt seine Wahl, ohne sie zu lenken. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen sollen wir gleich Kindern und Unwissenden das Gute wählen, sondern dasselbe um seiner selbst willen aus Liebe zu Gott verrichten; doch steht der unsterblichen Seele die jenseitige Vergeltung bevor. Die Auferstehung des Leibes lässt Maimonides nur als einen Glaubensartikel gelten, der nicht bekämpft werden dürfe, aber auch nicht erörtert werden könne.

Die Voraussetzung des Maimonides, dass es ein vom Glauben unabhängiges 75
Wissen gebe, welchem, sofern es volle Gewissheit habe, der buchstäbliche Schriftsinn mittelst allegorischer Deutung geopfert werden müsse, erschien einem Theile der Rabbinen als eine unzulässige Beeinträchtigung der Autorität der biblischen Offenbarung, als ein „Verkaufen der heiligen Schrift an die Griechen", als eine „Zerstörung des festen Grundes"; die Umdeutung sinnlicher Schilderungen von der Gottheit und vom zukünftigen Leben, die bildliche Auffassung einzelner Wunder, das Aufsuchen von Vernunftgründen für die Gesetze war ihnen eine Gefährdung der Religion. Es gab in Frankreich Fanatiker, welche sich nicht mit dem Banne begnügten, sondern sogar die Hülfe christlicher Inquisitoren gegen die verhasste Ketzerei in Anspruch nahmen und erlangten. Aber gerade dieser Schritt als Verrath am jüdischen Gemeingeist trug wesentlich zum Siege der denkgläubigen Richtung des Maimonides bei, dessen Schriften nunmehr eine fast unangefochtene Autorität sowohl bei den occidentalischen als bei den orientalischen Juden erlangten. Auch von arabischen und christlichen Denkern wurden dieselben hochgeschätzt.

Unter den zahlreichen jüdischen Philosophen, die meist als Uebersetzer und Commentatoren von Schriften des Aristoteles und arabischer Aristoteliker auftreten, sind die bedeutendsten: im dreizehnten Jahrhundert Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera, der Commentator des Moreh Nebuchim und Uebersetzer der Auszüge aus Ibn Gebirol's Lebensquelle, im vierzehnten Jahrhundert aber Levi ben Gerson, geb. 1288, ein Anhänger der Richtung des Ibn Roschd, der sich auch zu der aristotelischen Lehre von der Bildung der Welt durch Gott aus einem vorhandenen Stoffe, welcher freilich als schlechthin formlos ein Nichts sei, bekennt und die Unsterblichkeit der Seele als ihre Vereinigung mit dem activen Intellect erklärt, woran eine jede nach dem Grade ihrer Vollkommenheit Antheil habe, und Moses, der Sohn des Josua, aus Narbonne, Meister Vidal genannt, der namentlich zu Schriften arabischer Philosophen und auch zu dem Moreh des Maimonides Commentare verfasst hat, welche handschriftlich vorhanden sind.

Die Nachbildung des Moreh durch den (im vierzehnten Jahrhunder lebenden) Karaiten Ahron ben Elia aus Nikomedien in seinem „Lebensbaum" (worin auch detaillirte Angaben über die religiösen und philosophischen Richtungen bei den Arabern enthalten sind) ist eine auf Philosophie gegründete Darstellung der Dogmen des Mosaismus.

Seit dem fünfzehnten Jahrhundert hat der erneute Platonismus (wovon später zu handeln ist) auch auf die Philosophie der Juden einen gewissen Einfluss geübt, der sich in den Dialogen über die Liebe von Leo dem Hebräer, dem Sohne des Isaac Abrabanel, bekundet.

§ 28. Das Bekanntwerden der Metaphysik, der Physik und Psychologie und der Ethik des Aristoteles und der theils auf dem Neuplatonismus, theils auf dem Aristotelismus beruhenden Schriften arabischer und jüdischer Philosophen, wie auch der byzantinischen Logik, bewirkte eine wesentliche Erweiterung und Umbildung der philosophischen Studien bei den christlichen Scholastikern. Die emanatistische Theosophie in einigen jener Schriften und besonders auch in gewissen anfangs fälschlich dem Aristoteles zugeschriebenen, in der That aber dem Neuplatonismus entstammten Büchern be-

günstigte eine an die Lehren des Johannes Scotus Erigena sich anschliessende Hinneigung zu pantheistischen Doctrinen, gegen
76 welche bald eine mächtige kirchliche Reaction erfolgte, die anfangs auch die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik zu treffen drohte, demnächst aber, nachdem der theistische Charakter der echten Schriften des Aristoteles erkannt war, seiner Lehre zum entschiedenen Siege verhalf und den von den früheren Scholastikern aus Augustin und anderen Kirchenvätern entnommenen Platonismus zurückdrängte. Die Herrschaft des aristotelischen, arabischen und jüdischen Monotheismus in der Philosophie der späteren Scholastiker hatte die entschiedene Durchführung der bisher nur unvollkommenen Sonderung einer theologia naturalis von der theologia revelata zur Folge, indem nunmehr der Dreieinigkeitsglaube, in dessen philosophischer Begründung Kirchenväter und frühere Scholastiker die Hauptaufgabe ihres philosophischen Denkens gefunden hatten, auf die Offenbarung allein gestützt und als theologisches Mysterium dem begründenden philosophischen Denken entzogen, der Glaube an das Dasein Gottes aber philosophisch durch aristotelische Argumente gerechtfertigt wurde. Durch umfassende Aneignung und theilweise auch durch Umbildung der aristotelischen Lehren im kirchlichen Sinne ward die scholastische Philosophie für die Fundamentalsätze materiell und formell, für die dem *blossen* Glauben vorbehaltenen Mysterien aber formell das adäquate Werkzeug der kirchlichen Theologie, bis mit der Erneuerung des Nominalismus die Voraussetzung der Harmonie des Glaubensinhaltes mit der Vernunft erschüttert wurde und die Decrescenz der Scholastik begann, zu der freilich der erste Keim schon in der Nothwendigkeit jener strengen Sonderung lag, wodurch bereits das Axiom der Harmonie eine Einschränkung erfuhr.

Ueber das Bekanntwerden der Scholastiker mit den physischen, metaphysischen und ethischen Werken des Aristoteles (und auch mit den Schriften der arabischen und jüdischen Commentatoren) handelt insbesondere A. *Jourdain*, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1819, 2. éd. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831; vgl. Renan, Averr., Par. 1852, S. 148 und 158 ff., 228 ff. Ueber die erste Aufnahme, welche diese Schriften fanden, handelt namentlich *Hauréau*, phil. scol. I, S. 391 ff.

Die Frage, wann und auf welchem Wege die Scholastiker mit den Aristotelischen Schriften ausser dem Organon bekannt geworden seien, ist durch *Jourdains* Untersuchungen in dem Sinne gelöst worden, dass die erste Bekanntschaft durch die Araber und Juden vermittelt, nicht lange nachher aber auch der griechische Text besonders aus Constantinopel nach dem Abendlande gekommen und direct in's Lateinische übertragen worden sei. In früherer Zeit herrschte die in der Hauptsache richtige Ansicht, dass die lateinischen Uebersetzungen aus arabischen geflossen seien; doch wurde oft nicht scharf genug zwischen den logischen Schriften, die bereits früher ohne diese Vermittlung bekannt waren, und den übrigen unterschieden,

und ausserdem die allmählich hinzutretende directe Uebersetzung aus dem Griechischen zu wenig beachtet. Heeren verfiel (in seiner Gesch. des Studiums der class. Litt. I, S. 183) in den entgegengesetzten Fehler, die arabische Vermittlung zu unterschätzen. 77
Buhle (Lehrb. der Gesch. der Philos. V, S. 247) hält die richtige Mitte, indem er namentlich die Verschiedenheit des Verhältnisses zum Organon und zu den übrigen Schriften hervorhebt, aber ohne Mittheilung der Belege, die Jourdain giebt. Dass auch das Organon erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts vollständig bekannt wurde und die Früheren auf Categ. und Interpr. nebst der Isagoge und Boëthianischen Schriften beschränkt waren, ist erst nach Jourdains Untersuchungen durch Cousin, Prantl und Andere ermittelt worden. Den Einfluss der byzantinischen Logik hat Prantl (Gesch. der Log. II, S: 261 ff.) nachgewiesen.

Sporadisch hat schon früh die Wissenschaft der Araber Einfluss auf die christliche Scholastik geübt. Schon Gerbert eignete sich in Spanien Einiges aus derselben an, obschon er (wie Büdinger, über Gerberts wiss. und polit. Stellung, Marburg 1851 nachgewiesen hat) die arabische Sprache nicht verstand (und wohl ebensowenig auch die griechische). Der Mönch Constantinus Africanus, welcher um 1050 lebte und den Orient bereiste, dann im Kloster Montecassino sich niederliess, übersetzte besonders medicinische Schriften, namentlich die des Galenus und Hippokrates, wodurch auch die Lehren Wilhelm's von Hirschau bedingt zu sein scheinen. Bald nach 1100 machte sich Adelard von Bath mit Leistungen der Araber bekannt, woraus er mehrere Sätze zur Naturlehre entnahm. Schon um 1150 übersetzten Johannes Avendeath (Johannes ben Daud, Johannes Hispalensis) und Dominicus Gundisalvi aus dem Arabischen mittelst des Castilischen in's Lateinische auf Geheiss des Erzbischofs Raimund von Toledo die Hauptwerke des Aristoteles nebst physischen und metaphysischen Schriften des Avicenna, des Algazeli und des Alfarabi, wie auch die „Lebensquelle" des Avicebron (Ibn Gebirol). Das von David dem Juden commentirte, eine Zusammenstellung neuplatonischer Sätze enthaltende Buch de causis (auch: de causis causarum, de intelligentiis, de esse, de essentia purae bonitatis) verbreitete sich in lateinischer Uebersetzung als ein Aristotelisches Werk bald nach 1150 und hat schon auf die Darstellungsweise des Alanus einen wesentlichen Einfluss geübt. Die fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene Theologia (auch: de secretiori Aegyptiorum philosophia), die in lateinischer Uebersetzung mindestens seit 1200, vielleicht schon früher, bekannt war, trug dazu bei, dass anfangs neuplatonische Lehren unter der Autorität des Aristoteles Eingang fanden; wahrscheinlich hat schon auf Amalrich von Bena (der nur mündlich gelehrt zu haben scheint) und auf seine Schüler diese Schrift, wie auch das Buch de causis und Avicebrons Fons vitae einigen Einfluss geübt, obschon der Kern seiner Lehren unzweifelhaft aus Scotus Erigena stammt (was aus dem Bericht des Heinrich von Ostia, Lectura sive apparatus super quinque libris decretalium, gedr. 1512, ad I, 1, 2, abgedr. bei Tennemann, bei Krönlein und bei Huber, Scotus Erigena, München 1861, S. 435 f. und des Martinus Polonus, Chron. IV, abgedr. bei Huber S. 437 und bei Hauréau, ph. sc. I, S. 412, so klar hervorgeht, dass Krönleins Bedenken als ungegründet erscheinen, denn es ist doch wohl kaum zu bezweifeln, dass Ansichten des Erigena, durch welche die Verdammung des Amalrich mitbegründet wurde, im Wesentlichen von diesem getheilt worden seien). Bald nach dem Tode Amalrichs (der im Jahr 1206 oder 1207 erfolgte) wurde bekannt, dass seine Häresie sich nicht auf den Satz beschränkte, den er offen gelehrt hatte und zu dessen Widerruf er schliesslich gezwungen worden war, jeder Gläubige müsse sich für ein Glied des Leibes Christi halten, sondern auf einer pantheistischen Basis ruhe und mit der vielverzweigten Häresie zusammenhange, die damals den Bestand der katholischen Kirche bedrohte. Gott der

Vater sei, lehrten Amalricaner, in Abraham Mensch geworden, der Sohn in Christo, der das jüdische Gesetz aufgehoben habe; nunmehr aber sei das Zeitalter des heiligen Geistes eingetreten, der sich in ihnen selbst verkörpert habe und auch die kirchlichen Satzungen und Sacramente, wie auch den Glauben und die Hoffnung, zu
78 Gunsten des Wissens und der Liebe abrogire. Nicht Werke, sondern die Gesinnung entscheidet; wer in der Liebe steht, sündiget nicht. Diese Häresie wurde durch Scheiterhaufen und Gefängnissstrafen ausgerottet; das Studium der aristotelischen Schriften über die Natur aber ward, sofern es dieselbe zu begünstigen schien, ebenso wie das der Schriften des Erigena, durch kirchliche Decrete verboten. Im Jahr 1209 verordnete das unter dem Vorsitze des Erzbischofs Peter von Corbeil zu Paris versammelte Provinzialconcil unter anderm auch: nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto. Der Historiker Rigordus berichtet (ungenau), die kurz vorher von Constantinopel gekommenen und aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzten metaphysischen Schriften des Aristoteles (auf die in der That David von Dinant sich berufen hat) seien, weil sie zu der Amalricanischen Ketzerei Anlass gäben, verbrannt und ihr Studium untersagt worden. Der Fortsetzer der Chronik des Robert von Auxerre sagt nicht von der Metaphysik, sondern von der Physik des Aristoteles (libri Aristotelis, qui de naturali philosophia inscripti sunt), ihre Lesung sei durch jenes Concil (1209) auf drei Jahre verboten worden; das Gleiche erzählt Caesar von Heisterbach, der nur libros naturales nennt. Hiernach könnte es scheinen, dass 1212 jenes Verbot wieder aufgehoben worden sei. Jedoch in den Statuten der Pariser Universität, die im Jahr 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon sanctionirt wurden, wird zwar das Studium der Aristotelischen Bücher über die Dialektik, und zwar über die „alte" und „neue" (d. h. über die altbekannten und die um 1140 neu bekannt gewordenen Theile der Logik) geboten, das der Aristotelischen Bücher über die Metaphysik aber und über die Naturphilosophie, wie auch der Abrisse ihres Inhalts, und das der Lehren des David von Dinant, des Amalrich und eines Spaniers Mauritius (worunter Einige den Averroës vermuthen, sofern Mauritius aus Mauvitius, wie Averroës mitunter genannt werde, corrumpirt sei) verboten. Die Ethik blieb unverboten. Durch eine Bulle vom 23. Februar 1225 gebot der Papst Honorius III. die Verbrennung aller Exemplare der Schrift des Erigena περὶ φύσεως μερισμοῦ. Im April 1231 befahl Papst Gregor IX., die durch das Provinzialconcil aus einem bestimmten Grunde verbotenen libri naturales sollten so lange zu Paris nicht gebraucht werden, bis sie geprüft und von jedem Verdacht des Irrthums gereinigt seien. Aus diesem limitirenden Zusatze und aus der Thatsache, dass um eben diese Zeit durch die angesehensten kirchlichen Lehrer die sämmtlichen Schriften des Aristoteles mit Einschluss der Physik commentirt zu werden begannen und dass 1254 von Seiten der Pariser Universität die Erklärung der Metaphysik und Physik des Aristoteles sanctionirt wurde, dürfen wir schliessen, dass man allmählich immer mehr den echten Aristoteles von den platonisirenden Auslegungen unterscheiden gelernt und erkannt hatte, wie jener die metaphysische Basis der gefürchteten Häresien, nämlich die Hypostasirung des Universellen, gerade auf's Schärfste bekämpft. Eben hierdurch erklärt sich die unbedingte Autorität, die seine Lehre in der folgenden Zeit gewann, die ihn als den „praecursor Christi in naturalibus" mit Johannes dem Täufer als dem „praecursor Christi in gratuitis" zu parallelisiren pflegte. Schon bevor das kirchliche Urtheil ein günstigeres geworden war, liess Kaiser Friedrich II. in Italien unter der Aufsicht des Michael Scotus und Hermannus Alemannus mit Hülfe von Juden die aristotelischen Schriften nebst arabischen Commentaren (insbesondere des Averroës) in's Lateinische übersetzen. Später bemühten sich Robert Greathead, Thomas von Cantimpré und Wilhelm von Moerbeka, dann

namentlich auch Thomas von Aquino um reinere Texte, die auf directer Uebertragung aus dem Griechischen beruhten.

§ 29. **Alexander von Hales**, gest. 1245, ist der erste Scholastiker, der die gesammte Philosophie des Aristoteles und zugleich einen Theil der Commentare von arabischen Philosophen gekannt und in den Dienst der christlichen Theologie gestellt hat; er hat jedoch nicht (wie Albertus Magnus) die philosophischen Doctrinen als solche dargestellt, sondern nur bei der Begründung theologischer Dogmen in seiner Summa theologiae von philosophischen Lehren
Gebrauch gemacht. **Wilhelm von Auvergne**, Bischof von Paris, 79
gest. 1249, vertheidigt die platonische Ideenlehre und die Substanzialität der menschlichen Seelen gegen Aristoteles und arabische Aristoteliker. Er identificirt als Christ die Gesammtheit der Ideen mit der zweiten Person der Gottheit. **Robert Greathead**, Bischof von Lincoln, gest. 1253, verband Platonische Lehren mit Aristotelischen. **Michael Scotus** ist mehr als Uebersetzer von Schriften des Aristoteles, als durch seine eigenen Schriften von Bedeutung. Der gelehrte **Vincentius von Beauvais**, gest. um 1264, ist mehr Encyklopädiker, als Philosoph. Der Mystiker **Bonaventura**, gest. 1274, ein Schüler des Alexander von Hales, giebt den (durch Neuplatoniker und Kirchenväter umgebildeten) Platonischen Lehren den Vorzug vor den Aristotelischen, ordnet aber alle menschliche Weisheit der göttlichen Erleuchtung unter. Ueber der vulgären Moralität steht die Erfüllung der Mönchsgelübde und zuhöchst die mystische Contemplation, die den Vorschmack der jenseitigen Seligkeit gewährt.

Des Alexander von Hales Summa universae theologiae ist zuerst Venet. 1475, dann auch Norimb. 1482, Venet. 1576 u. ö. gedruckt worden.

Die Schriften des Wilhelm von Auvergne sind Venet. 1591, dann genauer und vollständiger durch Blaise Leferon Aureliae 1674 herausgegeben worden.

Der Auszug des Robert von Lincoln aus den acht Büchern der Physik des Aristoteles ist Venet. 1498 und 1500 und Paris 1538 gedruckt worden, sein Commentar zu den Analyt. post. öfters zu Venedig und zu Padua 1497.

Des Michael Scotus Schrift super autorem sphaerae ist zu Bologna 1495 und zu Venedig 1631, de sole et luna zu Strassburg 1622, de chiromantia öfters im fünfzehnten Jahrhundert gedruckt worden.

Des Vincentius von Beauvais Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, historiale, morale ist Venet. 1494 und Duaci 1624, das Speculum nat. et doctrinale bereits Argent. 1473, histor. Nürnb. 1483 edirt worden (das spec. morale ist von Späteren verfasst worden). Vgl. über ihn Christoph Schlosser, Frankf. a. M. 1819.

Die Schriften des Bonaventura sind Argentorati 1482, Romae 1588—96 u. ö. gedruckt worden. Bonaventurae opera ed. A. G. Peltier, Besançon 1865. Ueber

ihn handeln namentlich W. A. Hollenberg (Studien zu Bonaventura, Berlin 1862) und Berthaumier (Gesch. des heiligen Bonaventura, in's Deutsche übersetzt Regensburg 1863), vgl. die betreffenden Abschnitte bei Noack, die christl. Mystik des Mittelalters, Königsberg 1853, und in den anderen oben S. 137 angeführten Schriften über mittelalterliche Mystik.

Die Summa theologiae des Alexander von Hales, der, aus der Grafschaft Glocester stammend, in den Franziscanerorden trat und zu Paris studirte und lehrte, wo er 1245 starb, ist eine syllogistische Begründung der kirchlichen Dogmen, die sich theils an die Sentenzen des Hugo von St. Victor, theils und besonders in der Anordnung an die des Petrus Lombardus, jedoch in freier Weise, anschliesst. Doch ist sein Werk nicht das erste, das den Titel einer Summa der theologischen Lehren trägt, da schon vor ihm Robert von Melun und Stephan Langton Summen geschrieben haben, auch hatte schon früher Wilhelm von Auxerre eine (früh zu Paris gedruckte) „Explanatio in quatuor sententiarum libros" verfasst. Aber während die Früheren nur die Logik des Aristoteles kannten, Wilhelm von Auxerre aber, dem damaligen kirchlichen Verbot sich unterwerfend, die Physik und Metaphysik des Aristoteles ignorirt und neben der Logik nur die Ethik erwähnt, hat Alexander von Hales
80 zuerst die gesammte Philosophie des Aristoteles in seinem übrigens streng orthodoxen und vom Papst empfohlenen Commentar als Hülfswissenschaft der Theologie benutzt. Von den Arabern berücksichtigt er besonders den Avicenna, selten den Averroës. Alexander von Hales ist Realist. Doch sind ihm die Universalia ante rem im Verstande Gottes: „mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum". Sie existiren nicht als selbstständige, von Gott getrennte Wesen. Sie bilden die causa exemplaris der Dinge, sind aber nicht ein Anderes neben der causa efficiens, sondern mit dieser identisch in Gott. Das Universale in re ist die Form der Dinge (wie Alexander übereinstimmend mit Gilbert de la Porrée annimmt); sie ist das Sein der Materie. Alexanders Schüler gaben ihm den Ehrentitel: Doctor irrefragibilis. Die Summa ist erst nach seinem Tode von seinen Schülern um 1252 vollendet worden. Von Alexander von Alexandrien, der gleichfalls dem Franziscanerorden angehörte, sind die 1572 zu Venedig gedruckten Glossen zur Aristotelischen Metaphysik geschrieben worden, die man mitunter fälschlich dem Alexander von Hales beigelegt hat. Ein Schüler des Alexander von Hales und sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Franziscaner zu Paris war Johann von Rochelle, der besonders die Psychologie bearbeitet hat.

Wilhelm von Auvergne, geboren zu Aurillac, Lehrer der Theologie zu Paris und daselbst seit 1228 Bischof, gest. 1249, fusst in den Schriften: de universo und: de anima, grossentheils auf Aristoteles, dem er jedoch nur eine durch die Wahrheit des kirchlichen Dogmas einzuschränkende Autorität zugesteht. Auch auf die Lehren des Alfarabi, Avicenna, Algazel, Avicebron, Averroës u. A. nimmt derselbe häufig, jedoch meist in polemischem Sinne, Bezug. In der Ideologie und Kosmologie schliesst sich Wilhelm von Auvergne an Plato an, von dem er freilich unmittelbar nur den Timaeus und Phaedo kennt. Wie wir auf Grund der Wahrnehmung die Existenz körperlicher Objecte annehmen müssen, die von uns durch die Sinne wahrgenommen werden, so müssen wir auf Grund der intellectuellen Erkenntniss die Existenz intelligibler Objecte anerkennen, die in unserm Intellecte sich abspiegeln (de univ. II, 14). Der mundus archetypus ist Gottes Sohn und wahrer Gott (de univ. II, 17). Zur Erkenntniss des Intelligiblen bedarf es nicht eines Intellectus agens, der ausser uns, von unserer Seele getrennt, existirte. Unser Intellect gehört unserer Seele an; diese aber existirt durchaus unabhängig von ihrem Leibe als eine andere Substanz, die des Leibes zwar als eines Instrumentes zur Uebung der sinn-

lichen Functionen, keineswegs aber als des nothwendigen Trägers zu ihrer Existenz bedarf; die Seele verhält sich zu ihrem Leibe, wie der Citherspieler zu seiner Cither (de anima V, 23).

Robert Greathead (Robertus Capito), geboren zu Strodbrook in der Grafschaft Suffolk, gebildet zu Oxford und zu Paris, gest. 1253 als Bischof von Lincoln, ein heftiger Gegner des Papstes, hat Schriften von Aristoteles, aber auch die mystische Theologie des Pseudo-Dionysius commentirt. Er unterscheidet die der Materie immanente Form, die der Physiker betrachte, die durch den Verstand abstrahirte Form, die der Mathematiker, und die stofflose Form, die der Metaphysiker betrachte. Zu dem an sich stofflosen, nicht bloss durch die Betrachtung von dem Stoff abgetrennten Formen rechnet er ausser Gott und Seele auch die platonischen Ideen.

Michael Scotus, geb. 1190, der die Schriften des Aristoteles de coelo, de anima nebst den Commentaren des Averroës und andere übersetzt hat, galt als ein sehr gelehrter, aber heterodoxer Philosoph. Er schrieb über Astrologie und Alchemie, hat sich aber am meisten durch seine Uebersetzungen verdient gemacht.

Vincent von Beauvais, ein Dominicaner, Lehrer der Söhne Ludwigs des 81
Heiligen, hat durch sein umfassendes compilatorisches Werk, worin er auch die Philosophie berührt, die encyklopädischen Studien im Mittelalter wesentlich gefördert. Albertus Magnus wird oft, mitunter auch bereits Thomas citirt.

Johannes Fidanza, geboren zu Balneoregium (Bagnarea im Toscanischen) im Jahr 1221, von dem Stifter des Franziscanerordens, dem heiligen Franziscus von Assisi, der an ihm in seiner Kindheit eine Wunderheilung verrichtete, Bonaventura zubenannt, seit seinem 22. Lebensjahr Franziscaner und später (seit 1256) Ordensgeneral, von 1243—45 Schüler des Alexander von Hales, dann des Johann von Rochelle und seit 1253 dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl, gest. 1274, 1482 canonisirt, von seinen Verehrern als „doctor seraphicus“ bezeichnet, bildet die durch Bernhard von Clairvaux, durch Hugo und Richard von St. Victor und Andere im Anschluss an Dionysius Areopagita vertretene mystische Richtung weiter durch. Er ist von dem Einfluss des Aristotelismus berührt, hält sich aber nach der Weise der Früheren in allen über die blosse Dialektik hinausgehenden Fragen vorzüglich an Plato in dem Sinne, wie dessen Lehre nach Augustins Auffassung damals verstanden wurde. Bonaventura meint, nach Plato sei Gott nicht nur aller Dinge Anfang und Ziel, sondern auch urbildlicher Grund (ratio exemplaris); diese letztere Annahme aber habe Aristoteles mit kraftlosen Argumenten bestritten (welche Aeusserung freilich von einer falschen Identificirung der von Aristoteles bestrittenen Hypostasirung der Ideen mit der Lehre von dem Sein der Ideen in Gott zeugt,. die doch erst um Jahrhunderte später durch Philo, der von dem jüdischen Gottesbegriff ausging, die Neuplatoniker und die christlichen Philosophen vermöge theologischer Umbildung der Ideenlehre aufgebracht worden ist). Er meint, aus diesem Irrthum des Aristoteles sei der andere geflossen, Gott keine Vorsehung in Bezug auf die irdischen Dinge zuzuschreiben, da er ja die „Ideen“, durch welche er diese erkennen könnte, nicht in sich habe (wonach also Bonaventura die von Aristoteles bestrittenen Platonischen Ideen als Gedanken des göttlichen Geistes auffasst). Ferner tadelt Bonaventura die Verblendung des Aristoteles, die Welt für ewig zu halten und den Plato zu bekämpfen, der der Wahrheit gemäss der Welt und der Zeit einen Anfang zuschreibe. Aber alle menschliche Weisheit, auch die des Plato, erscheint ihm als Thorheit im Vergleich mit der mystischen Erleuchtung. In ethischem Betracht ist von besonderer Wichtigkeit Bonaventuras Vertheidigung des (gerade im Franziscaner-

orden vorzugsweise ausgeprägten) mönchischen Princips der Armuth und der Erbettelung der nothwendigen Lebensbedürfnisse als einer echt christlichen Lehre. Das (aristotelische) Moralprincip der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig passe nur für das gewöhnliche Leben; über diesem aber stehe das nach den evangelischen Rathschlägen geordnete Leben, die vita supererogationis, wozu Armuth und Keuschheit gehören. Bonaventura hält nicht jeden Christen für verpflichtet zur vollen Nachahmung Christi, sondern unterscheidet drei Stufen christlicher Vollkommenheit: die Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften, die Erfüllung der geistlichen Rathschläge und den Genuss der ewigen Freuden in der Contemplation, und behält diese höheren Stufen den Asceten vor. Die mystische Schrift Soliloquium, ein Gespräch zwischen dem Menschen und seiner Seele, ist dem Hugo, das Itinerarium mentis in Deum besonders dem Richard von St. Victor nachgebildet; in den populär-mystisch gehaltenen Meditationen über das Leben Jesu schliesst sich Bonaventura besonders an Bernhard an.

§ 30. **Albert von Bollstädt**, geboren zu Lauingen in Schwaben im Jahr 1193, zu Paris und zu Padua gebildet, als Dominicaner zu Paris und Köln lehrend, von 1260—62 Bischof zu Regensburg, gest. zu Köln 1280, wegen seiner umfassenden Gelehr-
82 samkeit und ausgezeichneten Lehrgabe der Grosse (Albertus Magnus), auch „doctor universalis“ genannt, ist der erste Scholastiker, der die gesammte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Mitberücksichtigung arabischer Commentatoren reproducirt und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat. Der Platonismus und Neuplatonismus, der in der früheren Periode der Scholastik in den über die Logik hinausgehenden Theilen der Philosophie, so weit diese damals überhaupt cultivirt wurden, vorherrschend war, wird von Albertus zwar nicht völlig ausgeschieden, sondern übt auch auf seine philosophische Betrachtung noch einen nicht unbedeutenden Einfluss, wird aber doch durch die vorwiegende Macht des aristotelischen Gedankenkreises in den Hintergrund zurückgedrängt. Albert kennt einzelne platonische und neuplatonische Schriften; die Gesammtheit der aristotelischen Werke ist ihm durch arabisch-lateinische und zum Theil auch durch griechisch-lateinische Uebersetzungen zugänglich. Er stellt die im kirchlichen Sinne modificirten aristotelischen Lehren in einer Reihe von Schriften dar, welche commentirende Paraphrasen der aristotelischen sind. Das Universelle wird von ihm in dreifachem Sinne anerkannt: als universale ante rem im Geiste Gottes nach der neuplatonisch-augustinischen Lehre, als universale in re nach der Auffassung des Aristoteles, und als universale post rem, worunter Albert den subjectiven Begriff versteht, auf welchen der Nominalismus oder Conceptualismus die Existenz des Allgemeinen beschränkt hatte. In der Gotteslehre hat Albertus bereits die strenge Sonderung der Trinitätslehre und der mit ihr verknüpften Dogmen von der rationalen

oder philosophischen Theologie durchgeführt, worin ihm Thomas gefolgt ist. Die Schöpfung der Welt gilt ihm mit der Kirche als ein zeitlicher Act, er verwirft die aristotelische Annahme des ewigen Bestehens der Welt. In der Psychologie ist die wichtigste Umbildung der aristotelischen Lehre die Verknüpfung der niederen psychischen Vermögen mit der von dem Leibe gesonderten Substanz, die dem Aristoteles der *νοῦς* ist, so dass sie nur zu ihrer Bethätigung im irdischen Leben, nicht zu ihrer Existenz der leiblichen Organe bedürfen. Die Ethik des Albert ruht auf dem Princip der Willensfreiheit. Mit den Cardinaltugenden der Alten combinirt er die christlichen Tugenden.

Die Werke des Albertus Magnus sind in 21 Foliobänden von Petr. Jammy Lugd. 1651 herausgegeben worden. Ueber ihn handeln: Rudolphus Noviomagensis, de vita Alberti Magni, Colon. 1499 und Andere, in neuerer Zeit namentlich Sighart, Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensburg 1857; vgl. F. J. von Bianco, die alte Universität Köln, Theil I, 1855, worin u. a. auch eine Lebensbeschreibung Alberts enthalten ist, und M. Joël, das Verhältniss Albert's d. G. zu Moses Maimonides, Breslau 1863 (vgl. oben S. 171); Haneberg, zur Erkenntnisslehre des Avicenna und Alb. M. (vgl. oben S. 160); seine Pflanzenwerke wird Jessen herausgeben und mit einem Commentar versehen.

Albert's Geburt fällt nach der wahrscheinlicheren Angabe in das Jahr 1193; 83
Andere setzen dieselbe erst in 1205. Er studirte in Padua die Philosophie, Mathematik und Medicin und wurde hier im Jahr 1221 durch Jordan den Sachsen für den Dominicanerorden gewonnen, wonach er in Bologna theologische Studien trieb. Er lehrte dann seit 1229 Philosophie zu Köln und an anderen Orten, seit 1245 auch zu Paris, und kam darnach als Lehrer der Philosophie und Theologie wieder nach Köln, wohin er, durch verschiedene kirchliche Aemter abgerufen, immer aufs Neue zu seinen Studien und seiner Lehrthätigkeit zurückkehrte. Er starb ebendaselbst den 25. Novbr. 1280. Albert soll sich in seiner Jugend langsam entwickelt haben, im höchsten Alter aber schwachsinnig geworden sein („Albertus ex asino factus est philosophus et ex philosopho asinus"). So vertraut er mit der aristotelischen Lehre gewesen ist, so fremd ist ihm der historische Entwicklungsgang der griechischen Philosophie überhaupt geblieben. Er identificirt Zeno den Eleaten mit dem Stifter des Stoicismus, nennt Plato und Speusippus Stoiker u. dgl. mehr. Durch naturwissenschaftliche Kenntnisse zeichnet er sich vor den meisten seiner Zeitgenossen aus. Von seiner sehr ausgebreiteten Gelehrtheit legen seine Schriften Zeugniss ab; doch beherrscht er oft nicht die angesammelten Massen. An systematischem Geist, an kritischem Blick und Klarheit des Gedankens ist ihm sein Schüler Thomas von Aquino überlegen. — In Commentaren zum Pseudo-Dionysius und in kleineren Schriften (de adhaerendo Deo etc.) hat Albert auch das Gebiet der Mystik betreten.

In der Auffassung und Darstellung der aristotelischen Lehren schliesst sich Albert zunächst an Avicenna an. Den Averroës erwähnt er seltener und fast nur, um ihn zu bekämpfen. In manchem Betracht folgt er dem Moses Maimonides, sofern dieser mehr als die arabischen Philosophen der kirchlichen Orthodoxie nahe stand, insbesondere auch in der Bekämpfung der Argumente für die Ewigkeit der Welt.

Während Anselm von Canterbury seinen Grundsatz: Credo, ut intelligam gerade zumeist auf das Mysterium der Trinität und der Incarnation bezieht (in der Schrift:

Cur Deus homo?), sucht Albertus Magnus zwar auch Vernunftgründe für das zu Glaubende auf zum Zweck der Bestärkung der Gläubigen, der Anleitung der Unkundigen und der Widerlegung der Ungläubigen, schliesst aber die specifisch biblischen und christlichen Offenbarungslehren von der Erkennbarkeit durch das Licht der Vernunft aus. Summa theol., op. t. XVII, p. 6: et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Er führt (p. 32) als Grund an, die menschliche Seele vermöge nur das zu wissen, dessen Principien sie in sich habe (anima enim humana nullius rei accipit scientiam nisi illius, cujus principia habet apud se ipsam); sie finde sich selbst aber als ein einfaches Wesen ohne Dreiheit von Personen, und könne daher auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken, ausser durch das Licht der Gnade (nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima). Doch weist Albert auch den augustinischen Gedanken nicht ab, dass die natürlichen Dinge ein Bild der Trinität enthalten.

Die Logik wird von Albert definirt (op. I, p. 5) als sapientia contemplativa docens qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam. Sie zerfällt ihm in die Lehre von den incomplexa, den unverbundenen Elementen, bei welchen nur nach dem Wesen gefragt werden kann, das durch die Definition angegeben wird, und von den complexa, dem Zusammengesetzten, wobei es sich um die verschiedenen Arten des Schliessens handelt. Die philosophia prima oder die Metaphysik handelt von dem Seienden als solchem nach seinen allgemeinsten Prädicaten, als welche Albert insbesondere die Einheit, Wirklichkeit und Güte (quodlibet ens est unum, verum, bonum) bezeichnet (op. XVII, p. 158). Das Universelle erklärt Albert für real, weil es, wenn es nicht real wäre, nicht mit Wahrheit von den realen Objecten ausgesagt werden könnte; es könnte nicht erkannt werden, wenn es nicht in Wirklichkeit existirte; es existirt aber als Form; denn in der Form liegt das
84 ganze Sein des Objects. Es giebt drei Classen von Formen, also drei Arten der Existenz des Allgemeinen: vor den Individuen im göttlichen Verstande, in den Individuen als das Eine in den Vielen, nach den Individuen vermöge der Abstraction, die unser Denken vollzieht. De natura et origine animae tr. I, 2: et tunc resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa; aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia; tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. Das Universelle an sich ist eine ewige Ausstrahlung der göttlichen Intelligenz. Es existirt nicht selbstständig ausserhalb des göttlichen Geistes. Die in den materiellen Dingen vorhandene Form wird als das Ziel der Entwicklung (finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia) Wirklichkeit (actus), als das volle Sein des Objects (totum esse rei) aber Quiddität (quidditas) genannt. Das Princip der Individuation liegt in der Materie in so fern, als diese der Träger oder das Substrat (subjectum, ὑποκείμενον) der Formen ist. Jedes Ding kann eine bestimmte Form nur nach der Fähigkeit an sich tragen, die in seiner Materie liegt (ibid. I, 2). Die Materie hat der Möglichkeit nach (potentia) in sich die Form, in ihr ist die potentia inchoationis formae (Summa theol. II, 1, 4), Das Werden ist ein educi e materia und zwar vermittelst eines actuell Existirenden. Die Verschiedenheit der Materie ist nicht die Ursache der Verschiedenheit der Form, sondern von dieser abhängig (Phys. VIII, 1, 13); aber die Vielheit der Individuen ist durch die Vertheilung der Materie bedingt (in Metaph. XI, 1: individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae). Das Individuelle (hoc aliquid) hat materiam terminatam et signatam accidentibus individuantibus. Das Einzelne ist substantia prima, das Allgemeine substantia secunda. Die mitunter bei Aristoteles vorkom-

mende Bezeichnung des Allgemeinen als einer Materie, die mit der Lehre von der Form als dem Wesen schwer zu vereinigen ist, erklärt Albert (ähnlich wie Avicenna) durch die Unterscheidung dieser nur vermöge eines logischen Gebrauchs sogenannten Materie von der realen Materie; er hält an dem Satze fest (de intellectu et intelligibili I, 2, 3): *esse universale est formae et non materiae*. Das Allgemeine ist eine essentia apta dare multis esse. Per hanc aptitudinem universale est in re extra. Actuell aber existirt es nur im Intellect.

Mit Aristoteles nimmt Albert an, dass die Wirkungen, die in der Wirklichkeit das Spätere sind, für unser Erkennen das Erste oder den Ausgangspunkt bilden; die posteriora sind priora quoad nos (Summa theol. I, 1, 5). Von der Erfahrung der Natur müssen wir aufsteigen zur Erkenntniss *Gottes* als des Urhebers der Natur, und von der Erfahrung der Gnade erheben wir uns zur Einsicht in die Gründe des Glaubens: fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum. Nicht der ontologische, sondern der kosmologische Beweis sichert für uns das Dasein Gottes. Gott ist uns nicht schlechthin begreiflich, weil das Endliche nicht das Unendliche zu umfassen vermag, aber auch nicht unserer Erkenntniss völlig entrückt; unser Intellect wird gleichsam von einem Strahle seines Lichtes berührt und durch diese Berührung stehen wir mit ihm in Gemeinschaft (ib. I, 3, 13). Gott ist der allgemein thätige Verstand, der immerfort Intelligenzen aus sich entlässt, de caus. et procr. univ. 4, 1: primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens. Gott ist einfach, aber darum doch nicht (mit David von Dinant) für das Allgemeinste zu halten und mit der materia universalis zu identificiren; denn einfache Wesen unterscheiden sich von einander durch sich selbst und nicht durch constitutive Differenzen. Gott und den Geschöpfen kann nichts gemein sein, also auch nicht die Anfangs- und Endlosigkeit. Die Welt ist nicht aus einer präexistirenden Materie geschaffen, denn Gott würde bedürftig sein, wenn sein Wirken eine Materie voraussetzte, sondern aus Nichts. Die Zeit muss einen Anfang haben, sonst würde sie niemals bis zum gegenwärtigen Augenblick gelangt sein (Summa theol. II, 1, 3). Die Schöpfung ist ein Wunder und kann durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden, wesshalb die Philosophen bei dem Grundsatz stehen blieben: ex nihilo nihil fit, der doch nur auf die nächsten 85
Ursachen, nicht auf die oberste passt und nur in der Physik, nicht in der Theologie maassgebend ist (Summa de creaturis I, 1, 1; Summa theol. II, 1, 4).

Nur was aus sich ist, hat seinem Wesen nach ewiges Sein; jedes Geschöpf ist aus dem Nichts und würde daher auch vergänglich sein, wenn es nicht von dem ewigen Wesen Gottes getragen würde (Summa theol. II, 1, 3). Vermöge der Gemeinschaft mit Gott ist jede menschliche Seele der Unsterblichkeit theilhaftig. Der active Intellect ist ein Theil der Seele, denn er ist in jedem Menschen das formgebende Princip, an welchem nicht andere Individuen Antheil haben können. Intellectus agens est pars animae et forma animae humanae (Metaph. XI, 1, 9). Eben dieses denkende und formgebende Princip trägt die Kräfte in sich, die Aristoteles als das vegetative, sensitive, appetitive und motive Vermögen bezeichnet, daher sind auch diese vom Leibe trennbar und der Unsterblichkeit theilhaftig. Der Bekämpfung des, wie Albert selbst bezeugt, schon damals vielverbreiteten averroistischen Monopsychismus, der die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und untergehenden Menschenseelen behauptet, hat Albert auf Befehl des Papstes Alexander IV. um 1255 einen eigenen Tractat gewidmet (de unitate intellectus contra Averroistas, op. t. V, p. 218 sqq.), den er später in seine Summa theol. (op. t. XVIII) aufgenommen hat; er setzt darin dreissig Argumenten, welche für die averroistische Doctrin sich anführen lassen, sechs und dreissig widerlegende Argu-

mente entgegen. In seiner Schrift de natura et origine animae (op. t. V, f. 182) und in seinem Commentar zum dritten Buche der Schrift des Aristoteles de anima (tr. II, c. 7) kommt er auf eben diese Streitfrage zurück. Jene Ansicht wird von ihm als error omnino absurdus et pessimus et facile improbabilis bezeichnet.

Zwischen dem, was die Vernunft als begehrenswerth erkennt und dem, was der Trieb begehrt, entscheidet die freie Willkür (liberum arbitrium); durch diese Entscheidung wird das Begehren zum vollen Willen (perfecta voluntas). Das Vernunftgesetz (lex mentis, lex rationis et intellectus), welches zum Thun oder Unterlassen verbindet, ist das Gewissen (conscientia); dieses ist theils angeboren und unverlierbar als das Bewusstsein der Principien des Handelns, theils erworben und veränderlich in seiner Beziehung auf die einzelnen Fälle (unde lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita). Von dem Gewissen unterscheidet Albert die sittliche Anlage, welche er, wie schon Alexander von Hales (im Anschluss an des Hieronymus Commentar zu der Vision des Ezechiel) synteresis oder synderesis nennt; jenes sei ein habitus (ἕξις), diese aber eine blosse potentia (δύναμις). Die Tugend erklärt er mit Augustin als die bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur. Den vier Cardinaltugenden der Alten und den übrigen, zu denselben als „virtutes adjunctae" hinzutretenden aristotelischen Tugenden stellt er im Anschluss an Petrus Lombardus als den „virtutes acquisitae" die drei theologischen Tugenden als „virtutes infusae" zur Seite: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (Alb. op. XVIII, p. 469—480).

§ 31. Thomas von Aquino, ein Sohn des Grafen Landolf von Aquino, geboren 1226 oder 1227 auf dem Schlosse zu Roccasicca bei Aquino in Sicilien, zuerst von den Mönchen des Klosters zu Monte Cassino unterrichtet, schon in früher Jugend zu Neapel für den Dominicanerorden gewonnen, dann zu Köln und Paris besonders unter Albert dem Grossen gebildet, Lehrer der Philosophie und Theologie zu Köln, Paris, Bologna, Neapel und an anderen Orten, gest. am 7. März 1274 im Cistercienserkloster Fossa nuova bei Terracina auf einer Reise von Neapel zum Concil von Lyon, kanonisirt unter Johann XXII. im Jahr 1323, führte die Scholastik auf ihren Höhepunkt durch die möglichst vollendete Accommodation der aristotelischen Philosophie an die kirchliche Orthodoxie, jedoch
86 unter Abscheidung der specifisch christlichen und kirchlichen Offenbarungssätze, die durch die Vernunft nur als widerspruchsfrei und als wahrscheinlich gegen Einwürfe vertheidigt werden können, von den durch Vernunfteinsicht positiv zu begründenden Lehren. Ausser Commentaren zu aristotelischen Schriften und manchen philosophischen und theologischen Monographien verfasste er insbesondere drei umfassende Werke: den die theologischen Streitfragen erörternden Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, später (zwischen 1261 und 1264) die vier Bücher de veritate fidei catholicae contra gentiles, eine rationale Begründung der Theologie, zuletzt die das Ganze der Offenbarungslehren systematisch darstellende

(jedoch nicht zum Abschluss gelangte) Summa theologiae. Thomas setzt mit Aristoteles in das Wissen und zuhöchst in die Gotteserkenntniss den obersten Zweck des menschlichen Lebens. In der Universalienfrage ist er Realist im gemässigten aristotelischen Sinne. Das Allgemeine ist in der Wirklichkeit dem Individuellen immanent und wird nur durch den abstrahirenden Verstand von demselben getrennt; aber unsere Auffassung wird hierdurch nicht falsch, sofern wir nicht urtheilen, dass es gesondert existire, sondern nur unsere Aufmerksamkeit und unser Urtheil auf dasselbe einschränken. Jedoch erkennt Thomas ausser dem Allgemeinen in den Dingen oder dem Wesen (der Forma substantialis oder der Quidditas) und dem Allgemeinen nach den Dingen oder dem Begriff, den unser Verstand durch Abstraction der Quidditas von dem Accidentellen, (den unwesentlichen Eigenschaften, formae accidentales) bildet, auch ein Allgemeines vor den Dingen an, nämlich die Ideen des göttlichen Geistes, d. h. die Gedanken, durch welche Gott vor der Weltschöpfung die Dinge denkt; nur gegen die platonische Ideenlehre, wie dieselbe bei Aristoteles erscheint, polemisirt er im Anschluss an diesen entschieden, indem er Ideen von selbstständiger (substanzieller) Existenz ausserhalb der Dinge und des göttlichen Geistes als leere Fictionen verwirft. Das Dasein Gottes ist nur a posteriori erweisbar, nämlich aus der Welt als dem Werke Gottes. Es muss einen ersten Beweger oder eine erste Ursache geben, weil die Kette der Ursachen und Wirkungen keine unendliche Zahl von Gliedern haben kann. Die Ordnung der Welt hat einen Ordner zur Voraussetzung. Gott existirt als reine, stofflose Form, als reine, mit keiner Potentialität behaftete Actualität; er ist causa efficiens und causa finalis der Welt. Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern ist durch Gottes Allmacht aus dem Nichts in einem bestimmten Zeitpunkte, mit dem auch die Zeit selbst erst begonnen hat, ins Dasein gerufen worden; doch ist die Anfangslosigkeit der Welt philosophisch nicht streng erweisbar, sondern nur wahrscheinlich, und nur 87
durch die Offenbarung gewiss. Die Unsterblichkeit der Seele folgt aus ihrer Immaterialität, da eine reine Form weder sich selbst zerstören noch durch die Auflösung einer Materie zerstört werden kann; die Immaterialität muss dem Intellect seiner Natur nach zugeschrieben werden, weil eine dem Stoff anhaftende Form, wie die Seele eines Thieres, nur Individuelles, nicht Allgemeines würde denken können, sie kommt aber der ganzen Seele zu, sofern auch das sensitive, appetitive und motive und selbst das vegetative Vermögen der nämlichen Substanz anhaftet, welche die Denkkraft besitzt. Die Seele bethätigt die letztere ohne leibliches Organ, wogegen

die niederen Functionen von ihr nur mittelst materieller Organe geübt werden können. Die menschliche Seele hat nicht vor dem Leibe existirt; sie gewinnt die Erkenntniss nicht durch Wiedererinnerung an die in der Präexistenz angeschauten Ideen, wie Plato annahm; auch besitzt sie nicht angeborene Begriffe; ihr Denken ruht auf dem Grunde der Sinneswahrnehmung und knüpft sich an das Bild, aus dem der active Intellect die Formen abstrahirt. Durch die Einsicht ist der Wille bedingt; was als gut erscheint, wird mit Nothwendigkeit erstrebt; Nothwendigkeit aus inneren Gründen aber, die auf dem Wissen beruht, ist Freiheit. In der Ethik reiht Thomas den natürlichen Tugenden, in deren Erörterung er die Lehre Platos von den vier Cardinaltugenden mit den aristotelischen Sätzen combinirt, die übernatürlichen oder christlichen Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung, an.

Die sämmtlichen Werke des Thomas von Aquino sind zu Rom 1570 in 17 Foliobänden, dann zu Venedig 1594, zu Antwerpen 1612, zu Paris 1660, zu Venedig 1787 und zu Parma 1852 ff. herausgegeben worden. Aeusserst zahlreich sind die Ausgaben einzelner Schriften, besonders der Summa theologiae. Ueber sein Leben ist die Quellenschrift die in die Acta Sanctorum VII. Mart. aufgenommene Lebensbeschreibung von seinem Zeitgenossen Guilelmus de Thoco, nebst den Acten des Kanonisationsprocesses. Von neueren Schriften über Thomas und seine Lehre (von denen viele in den letzten Decennien auf Anlass der Güntherschen Philosophie und der thomistisch-scholastischen Reaction gegen dieselbe erschienen sind) mag es hier genügen, die folgenden zu erwähnen: Hörtel, Th. v. A. und seine Zeit, Augsb. 1846, Carle, histoire de la vie et des ouvrages de St. Thomas 1846, Montet, Mémoire sur Thomas d'Aquin, in den Abhandlungen der Acad. des sc. morales t. II, 1847, S. 511—611, Ch. Jourdain, la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858, Cacheux, de la philosophie de St. Thomas, Paris 1858, Liberatore, die Erkenntnisslehre des heiligen Thomas von Aquino, übersetzt von E. Franz, Mainz 1861, Karl Werner, der h. Thomas von Aquino, Regensburg 1858 ff. (Bd. I: Leben und Schriften, Bd. II: Lehre, Bd. III: Gesch. des Thomismus), vgl. Gaudin, philosophia juxta D. Thomae dogmata, neu hrsg. von Roux Lavergne, Par. 1861; E. Plassmann, die Schule des h. Thomas von Aquino, Soest 1857—62; Anton Rietter, die Moral des h. Thomas von Aquino, München 1858; Oischinger, die speculative Theol. des Th. v. Aqu., Landshut 1858 und Quaestiones controversae de philosophia scholastica ibid. 1859; Aloys Schmid, die thomistische und scotistische Gewissheitslehre,
88 Dillingen 1859, Kuhn, Glauben und Wissen nach Thomas von Aquino in der tüb. theol. Quartalschrift 1860, Heft 2, Heinr. Contzen, Th. v. A. als volkswirthsch. Schriftsteller, Leipz. 1861, Streitschriften gegen eine Repristination des Thomismus, wie namentlich ausser Schriften von Günther und Güntherianern, ferner von Frohschammer, Michelis u. A.: Kuhn, Philosophie und Theologie, Tübingen 1860, vgl. die betreffenden Abschnitte in den Schriften über die Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Tennemann, Ritter, Hauréau, und in den dogmen- und kirchengeschichtlichen Werken von Möhler, Neander, Baur und Anderen; auch Jellinek, Th. v. A. in der jüd. Litt., Leipzig 1853. Die Zeitschrift: der Katholik, giebt in mehreren Artikeln in verschiedenen Jahrgängen (1859 ff.) von ihrem (thomistischen) Standpunkte aus eine Kritik der neueren Litteratur über Thomas von

Aquino. Jac. Merten, über die Bedeutung der Erkenntnisslehre des heiligen Augustinus und des heiligen Thomas von Aquino für den gesch. Entwicklungsgang der Philos. als reiner Vernunftwiss., Trier 1865. Albrecht Ritschl, gesch. Studien zur christlichen Lehre von Gott, in: Jahrb. für deutsche Theol. X, S. 277—318 (besonders über die Gotteslehre des Thomas und Scotus).

Unter den Schriften des Thomas von Aquino kommen für die Philosophie ausser den schon oben genannten drei umfassenden Werken, nämlich dem Commentar zu den Sentenzen, der Summa contra gentiles und der Summa theol. insbesondere folgende in Betracht: die Commentare zu Arist. de interpret., Anal. poster., Metaph., Phys., parva naturalia, de anima, Eth. Nic., Polit., Meteor., de coelo et mundo, de gen. et corr., ferner zu dem liber de causis; eine früh verfasste Abhandlung de ente et essentia und viele andere kleinere Abhandlungen: de proposit. modalibus, de fallaciis, de natura generis, de aeternitate mundi, de natura materiae, de principio individuationis, de intellectu et intelligibili etc.

Das Verhältniss, in welches bei Thomas die Philosophie zu der Theologie tritt, bezeichnet am bestimmtesten sein Ausspruch (Summa th. I, qu. 32, art. 1): impossibile est rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Ebenso sind durch die natürliche Vernunft nicht zu erweisen die kirchlichen Lehren von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos, von den Sacramenten, vom Fegefeuer, von der Auferstehung des Fleisches, dem Weltgericht, der ewigen Seligkeit und Verdammniss. Diese Offenbarungslehren gelten dem Thomas als übervernünftig, aber nicht widervernünftig. Die Vernunft kann bei denselben solvere rationes, quas inducit (adversarius) contra fidem sive ostendendo esse falsas, sive ostendendo non esse necessarias; sie kann auch für dieselben similitudines aliquas oder rationes verisimiles auffinden (wie Thomas selbst im Anschluss an Augustin die Personen durch die Analogie der Seelenvermögen, insbesondere den Sohn durch den Verstand und den Geist durch den Willen erläutert); aber sie kann nicht aus ihren eigenen Principien bis zum Beweise der Wahrheit jener Dogmen fortschreiten. Der Grund dieses Unvermögens liegt darin, dass die Vernunft nur aus der Schöpfung auf Gott in sofern schliessen kann, als dieser das Princip aller Wesen ist; die schöpferische Kraft Gottes aber ist der ganzen Trinität gemeinsam und gehört also zur Einheit des Wesens, nicht zu dem Unterschiede der Personen (S. th. I, qu. 32, art. 1). Der Beweis für die Wahrheit der specifisch-christlichen Lehren kann nur geführt werden, wenn bereits das Offenbarungsprincip anerkannt und den Offenbarungsurkunden Glauben geschenkt wird; die Nöthigung aber zu dieser Anerkennung und zu diesem Glauben findet Thomas theils in einem inneren Zuge des zum Glauben einladenden Gottes (interior instinctus Dei invitantis), theils äusserlich in den Wundern, zu denen auch die erfüllten Prophezeiungen und der Sieg der christlichen Religion gehören. An die Nichtbeweisbarkeit der Glaubenslehren knüpft sich die Verdienstlichkeit des Glaubens als des Vertrauens auf die göttliche Autorität. Die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten sind die praeambula fidei, wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist und von ihr nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird (gratia naturam non tollit, sed perficit). Auf die praeambula fidei und nur auf sie gehen die rationes demonstrativae (Summa theol. II, 2). Aber nur Wenige vermögen auf diesem Wege die der natür- 89
lichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten wirklich zu erkennen; darum hat Gott auch diese Wahrheiten mitoffenbart. Sofern hiernach die praeambula fidei selbst

Glaubenssätze sind, sind sie die prima credibilia, die Basis und Wurzel aller anderen. Durch den Beweis der praeambula fidei und durch die Aufzeigung der Nichtwiderlegbarkeit und der Probalität der dem blossen Glauben vorbehaltenen Dogmen dient die natürliche Vernunft dem Glauben (naturalis ratio subservit fidei).

Diese so bestimmte Abgrenzung der philosophischen oder natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre ist durch den Einfluss des Monotheismus des Aristoteles und seiner arabischen und jüdischen Commentatoren bedingt; sie findet sich in dieser Weise bei keinem der Scholastiker der früheren Zeit und bei keinem der Kirchenväter. Man darf sie nicht aus der platonischen oder areopagitischen Doctrin ableiten, an welche sich vielmehr stets der Trinitätsgedanke bald in einer mehr rationalen, bald in einer mehr mystischen Form angelehnt hat, sondern vielmehr aus der aristotelischen Einschränkung der Einheit des göttlichen Wesens auf die Einheit der Person. Diese Sonderung zwischen der Vernunftlehre von Gott und der Offenbarungslehre ist (obschon sie von Raymund Lull und Anderen bekämpft wurde) theils herrschend geblieben, theils noch geschärft worden in der späteren scholastischen Periode bei den Nominalisten, dann auch noch in der nachscholastischen Zeit zwar nicht bei den Erneuerern des Platonismus, die sich zur Bestätigung des Trinitätsdogmas auf Plato und Plotin und deren Schüler beriefen, wohl aber in der Cartesianischen, Lockeschen und Leibnitzischen Schule, bis der Kantische Kriticismus gleich sehr die Einheit, wie die Dreiheit der Person jeder theoretisch-rationalen Begründung entzog und dem blossen Glauben, obzwar nicht an die Offenbarungslehre, sondern an die Postulate des moralischen Bewusstseins, alle Ueberzeugung von Gott und dem Göttlichen anheimgab, der Schellingianismus und Hegelianismus aber die Trinität in speculativer Umdeutung wiederum auch der rationalen Theologie vindicirte, was darnach der Güntherianismus, indem er nur die historischen Mysterien des Christenthums von der Vernunfterkenntniss ausschloss, in einem katholisch-kirchlichen Sinne versuchte, aber ohne dafür die Anerkennung der kirchlichen Autorität zu gewinnen, so dass der Thomismus in jüngster Zeit innerhalb der katholischen Kirche zu einer entschiedenen, wiewohl keineswegs unbestrittenen Vorherrschaft gelangt ist; auch in der protestantischen Theologie herrscht die thomistische Sonderung vor.

Was zunächst die logisch-metaphysische Basis der Philosophie betrifft, so ist dieselbe bei Thomas noch entschiedener, als bei Albert, die aristotelische, obschon nicht ohne gewisse, theils dem Platonismus, theils der kirchlichen Lehre entstammte Modificationen. Die thomistische Lehre vom Begriff, Urtheil, Schluss und Beweis ist die aristotelische. Auf das ens in quantum ens et passiones entis geht die Metaphysik. Das ens ist an sich res und unum, im Unterschiede von anderen aliquid, in Uebereinstimmung mit dem Erkennen verum, mit dem Wollen bonum. Thomas huldigt, wie Albert, der vermittelnden, dem Nominalismus nahe stehenden aristotelischen Form des Realismus, wonach das Allgemeine dem Individuellen in der Wirklichkeit immanent ist, durch unsern Verstand aber daraus abstrahirt und in unserm Bewusstsein verselbstständigt wird. Doch weist Thomas auch die platonische Ideenlehre nicht völlig ab, sondern nur in gewissem Betracht. Wenn nämlich unter Ideen selbstständig existirende Allgemeinheiten verstanden werden, so bekämpft Aristoteles mit Recht diese Ideen als leere Fictionen. Universalia non habent esse in rerum natura ut sint universalia, sed solum secundum quod sunt individuata (de anima art. 1). Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus (contra gent. I, 65). In einem anderen Sinne
90 aber, in welchem die Ideenlehre durch die Autorität des heiligen Augustinus geschützt ist, erkennt auch Thomas sie als unverwerflich an, sofern nämlich die Ideen als

dem göttlichen Geiste immanente Gedanken aufgefasst werden, und zugleich ihre Wirkung auf die Sinnenwelt als eine bloss mittelbare gedacht wird. Contra gentiles III, 24: formae quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli. Thomas erkennt demgemäss ein dreifaches Universale an: ante rem, in re, post rem (in sent. II, dist. III, qu. 3). Das platonische Motiv zu der falschen Hypostasirung des Allgemeinen findet Thomas in der irrigen Voraussetzung, das Allgemeine müsse, damit unser begriffliches Erkennen wahr sei, nicht nur irgendwelche Realität haben, sondern ganz auf die gleiche Weise in unserm Denken und in der äussern Realität sein. Summa theol. I, 84: credidit (Plato), quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito, et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, sc. immaterialiter et immobiliter. Diese Vorraussetzung weist Thomas ab, indem er die Natur des Abstractionsprocesses im Anschluss an Aristoteles aufzeigt. Wie schon der Sinn zu trennen vermag, was realiter ungesondert ist, indem z. B. das Auge bloss die Farbe und Gestalt eines Apfels ohne seinen Geruch und Geschmack percipirt, so vermag der Verstand noch viel mehr diese bloss unserer Auffassung angehörende Trennung zu vollziehen, indem er in den Individuen ausschliesslich das Allgemeine beachtet. De potentiis animae c. 6: quia licet principia speciei vel generis numquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus, et potest apprehendi homo non apprehenso Socrate vel Platone, et caro et ossa non apprehensis his carnibus et ossibus, et sic semper intellectus formas abstractas, id est superiora sine inferioribus, intelligit. Dass aber diese subjective Abstraction (ἀφαίρεσις) dadurch, dass sie sich nicht auf ein objectives Gesondertsein (χωρισμός) gründet, nicht falsch werde, erweist Thomas durch das gleiche Argument, dessen sich schon im zwölften Jahrhundert der Verfasser der Abhandlung de intellectibus bedient hat (s. o. S. 145), dass nämlich nicht unserm Urtheil über die Sache, sondern nur unserm subjectiven Verfahren, unserm attendere oder apprehendere, die Trennung angehöre (ibid.): nec tamen falso intelligit intellectus, quia non judicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et judicat de uno non judicando de altero. Existirt demgemäss das Allgemeine in der Realität nicht substanziell, so muss es doch in anderer Art allerdings Realität haben, weil alle Wissenschaft auf das Allgemeine geht, also Täuschung sein würde, wenn das Allgemeine ohne alle Wirklichkeit wäre; denn die Wahrheit des Erkennens ist durch die Wirklichkeit der Erkenntnissobjecte bedingt. Es hat Wirklichkeit in dem Individuellen als das Eine in dem Vielen, das Wesen der Dinge oder ihre Quidditas, der Intellect vollzieht nur jene Abstraction, wodurch es in ihm zu dem Einen neben dem Vielen wird. Universale est unum et plura: plura, in quantum in pluribus est, alioquin non posset praedicari de pluribus, ut homo in re est plura, quia de pluribus praedicatur; est autem unum in cognitione, quia licet plura, secundum quod plura, non constituunt unum intellectum, tamen plura secundum quod similia sunt, constituunt unum intellectum, ita quod intellectus non potest distingui inter similia in quantum sunt similia. Una et eadem natura, quae singularis erat et individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis illam a conditionibus, quae sunt hic et nunc. — Universalia ex hoc quod sunt universalia, non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitas ipsa est in anima. — Animal commune et homo communis non
sunt aliquae substantiae in rerum natura, sed hanc communitatem habet forma ani- 91
malis vel hominis secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit in multis

communem, in quantum eam substrahit ab omnibus individuantibus. — Alio modo potest considerari universale, scilicet ipsa natura cui intellectus rationem universalitatis attribuit, et sic universalia, ut genus et species, substantias rerum significant et *praedicantur in quid*. Animal enim significat substantiam ejus, de quo praedicatur et similiter homo. Et hoc est, quod dicit Philosophus in Praedicamentis, quod genus et species primarum substantiarum sunt substantiae secundae (de universalibus tract. I.). Den Terminus *praedicari in quid* gebraucht Thomas in dem gleichen Sinne, wie die früheren Scholastiker, zur Bezeichnung der wesentlichen Prädicate (z. B. homo est animal) im Unterschiede von accidentellen Merkmalen (z. B. homo est albus); denn das Wesentliche ist das, was das Object ist oder das Quid.

Das *individualisirende Princip* (principium individuationis) ist hiernach die Materie, sofern dieselbe in bestimmt abgegrenzten Dimensionen die Form aufnimmt. Cum ergo forma recipitur in materia, circumscriptis omnibus per intellectum dimensionibus, fit aliquid existens in genere substantiae et ultimam completam habens rationem individui in substantia. — Et ideo dicitur, quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis, non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subjectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile. — Signatio materiae est esse sub certis dimensionibus, quae faciunt esse hic et nunc ad sensum demonstrabile (de natura mat. c. 2—3). Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva (Summa th. III, qu. 77, art. 2). Diese Lehre fusst auf dem Satze, den Aristoteles (Metaph. I, 6) der Annahme der Platoniker, dass die Idee das Princip der Einheit, die Materie das der unbestimmten Vielheit sei, entgegenstellt: *φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ.* Thomisten (wie namentlich Aegidio Colonna, später Paolo Soncini u. A.) gebrauchen den Ausdruck, die quantitativ bestimmte Materie, materia quanta, sei das Princip der Individuation. Es lässt sich freilich einwenden und ist schon früh von solchen Realisten, die in der Form das Princip der Individuation fanden, eingewandt worden, dass das Quantum bereits eine individuell determinirte Quantität sei und dass diese Determination unerklärt bleibe. Da ferner Thomas auch getrennte oder stofflose Formen (formae separatae) als Einzelexistenzen anerkennt, so lehrt er, dass diese durch sich selbst individualisirt werden, da sie keines formempfangenden Substrates zu ihrer Existenz bedürfen; daraus ergibt sich ihm aber die Consequenz, dass die Vielheit solcher substanziell existirenden Formen nicht nach der Analogie der Vielheit sinnlicher Individuen, sondern nur nach der Weise der Vielheit der Species eines Genus gedacht werden dürfe. Formae separatae eo ipso, quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subjecti, et ideo se ipsis individuantur; — multiplicatur in eis forma secundum rationem formae, secundum se et non per aliud, quia non recipiuntur in alio: omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua (de nat. mat. c. 3; cf. de ente c. 3). Freilich lässt sich die Richtigkeit dieser thomistischen Folgerung bezweifeln. Liegt die Ursache der individuellen Existenz in einem formempfangenden Princip (einem *ὑποκείμενον*, subjectum, oder einer Materie), so muss freilich, falls es selbstständig existirende Formen giebt, in diesen mit Thomas die Form als ihr eigenes Substrat (subjectum, *ὑποκείμενον*) betrachtet werden; aber es fragt sich, ob diese Auskunft genüge, und ob nicht vielmehr in Wahrheit die Nichtexistenz getrennter Formen als individueller Wesen, die blosse Allgemeinheit aller blossen Formen (also z. B. die Einheit des Intellects im averroistischen Sinne) und
92 das Behaftetsein alles Individuellen mit irgendwelcher Materialität aus jenem Princip

zu folgern sei. Schon Duns Scotus hat (nach dem Vorgange von früheren Gegnern des Thomas, die schon um 1276 mit ähnlichen Bedenken hervortraten) den Einwurf erhoben: apud D. Thomam individuatio est propter materiam; anima autem in se ipsa est sine materia; quomodo ergo potest multiplicari?

Schon Aristoteles hat als stofflose und doch individuelle Form die Gottheit betrachtet und den activen Intellect, *νοῦς ποιητικός*, welcher der allein unsterbliche Theil der menschlichen Seele sei; doch wird nicht völlig klar, wie er sich das Verhältniss dieses unsterblichen *νοῦς* zu der individuellen Seele, in die er von aussen eingehen soll, gedacht habe. Unter seinen nächsten Nachfolgern machte sich mehr und mehr die naturalistische Neigung geltend, alle Form als dem Stoff innewohnend zu denken; auf diesem Princip ruhen die Lehren des Dikaearch und des Strato. Alexander von Aphrodisias gesteht der Gottheit, aber auch nur dieser, eine transscendente stofflos-individuelle Existenz zu; die menschliche Seele aber lässt er nach ihrer individuellen Existenz durchaus an den Stoff gebunden sein. Die späteren, dem Neuplatonismus zugethanen Exegeten, wie Themistius, vertheidigen die individuelle Selbstständigkeit des menschlichen *νοῦς* ebensowohl, wie die der Gottheit, und ihnen schliesst sich besonders im Gegensatz zu der averroistischen Auffassung Thomas an, schreibt aber ebenso, wie schon Albert, der substanziellen, von dem Leibe trennbaren Seele ausser der höchsten Function, die im Denken liegt, auch die niederen zu.

Thomas unterscheidet mehrere Classen von Formen. Immaterielle Formen (formae separatae) sind: Gott, die Engel und die menschlichen Seelen; dem Stoff untrennbar anhaftende Formen aber sind die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Objecte.

Gott ist die schlechthin einfache Form, die reine Actualität. Gottes Sein ist zwar an sich selbst gewiss, weil Gottes Wesen mit seinem Sein identisch ist, also das Prädicat des Satzes: Gott ist, mit dem Subjecte desselben identisch ist. Aber Gottes Sein ist nicht auch für uns unmittelbar gewiss, weil wir nicht wissen, was Gott ist, sondern muss aus dem bewiesen werden, was uns erkennbarer, obschon an sich weniger erkennbar ist, d. h. aus den Wirkungen (Summa th. I, 2, 1). Dieser methodische Grundsatz ist der aristotelische, dass das *πρότερον* oder *γνωριμώτερον φύσει* von uns aus dem *πρότερον* oder *γνωριμώτερον πρὸς ἡμᾶς*, d. h. das Principielle aus dem Bedingten, zu erkennen sei. Demgemäss lässt Thomas Gott uns nur a posteriori erkennbar sein und findet Beweise, wie den Anselmschen, die auf den blossen Gottesbegriff gegründet sind, nicht stringent. Die Glaubenslehre, die das Dasein Gottes schon voraussetzt, geht von der Betrachtung Gottes zu der Betrachtung der Geschöpfe fort; die philosophische Doctrin aber kann nur von der Erkenntniss der Geschöpfe aus zur Gotteserkenntniss fortschreiten. Wenn Thomas von Aquino sagt: Gott kann nicht a priori erkannt werden, so versteht er unter der Erkenntniss a priori im Sinne des Aristoteles die Erkenntniss aus den Ursachen, die selbstverständlich bei der ursachlosen obersten Ursache unmöglich ist (nicht nach der modernen Kantianischen Umdeutung jenes Terminus eine von jeder Erfahrung unabhängige Erkenntniss). In gewissem Sinne ist dem Menschen die Gotteserkenntniss von Natur eigen (naturaliter insertum), sofern nämlich Gott für die Menschen ihre Glückseligkeit (beatitudo) ist, die naturgemäss erstrebt wird; denn das Streben involvirt eine gewisse Erkenntniss. Zur gewissen und deutlichen Einsicht aber bedarf es des Beweises; das Dasein Gottes ist weder ein blosser Glaubenssatz, noch auch gleich den Sätzen, deren Prädicat schon im Begriffe des Subjectes liegt (S. th. I, 2, 1) eine selbstverständliche, unmittelbar gewisse Wahrheit (es ist nicht ein „analytisches Urtheil“ im Kantischen Sinne; „synthetische Urtheile

a priori" aber giebt es nach Thomas nicht). Nach Erwähnung zweier Einwürfe
93 gegen die Existenz Gottes, wovon der eine sich an das Dasein des Uebels in der Welt knüpft, welches mit der Existenz einer unendlichen Güte unverträglich sei, der andere an die Möglichkeit, die natürlichen Erfolge blos auf die Natur, die beabsichtigten aber auf das menschliche Denken und Wollen zurückzuführen, stellt Thomas (Summa th. I, qu. 2, art. 3) folgende **Beweise** für das Sein Gottes auf: 1. Es muss ein erstes unbewegtes Bewegungsprincip geben (nach Arist. Metaph. XII, 7). 2. Die Reihe der wirkenden Ursachen kann nicht bis ins Unendliche zurückgehen, weil in allen geordneten Causalreihen ein Erstes Ursache des Mittleren und dieses Ursache des Letzten ist (wobei freilich die Endlichkeit der Gliederzahl, die bewiesen werden sollte, von Thomas schon vorausgesetzt wird). 3. Das Zufällige hängt vom Nothwendigen ab, das Nothwendige entweder von anderm Nothwendigen oder von sich selbst; also muss, da auch diese Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, das nicht in Anderm die Ursache seiner Nothwendigkeit hat, wohl aber für Anderes die Ursache von dessen Nothwendigkeit ist. 4. Es giebt Gradunterschiede in den Dingen hinsichtlich ihrer Vollkommenheit, also auch etwas, das den höchsten Grad hat und darum allen anderen Ursache ihrer Vollkommenheit, Güte und Realität ist, ein vollkommenstes oder realstes Wesen. 5. Die Naturobjecte, die keine Erkenntniss haben, wirken doch zweckmässig; was aber keine Erkenntniss hat, kann nur dann zweckmässig wirken, wenn es von einem erkennenden Wesen gelenkt wird, wie der Pfeil von dem Bogenschützen. Also reicht es zur Erklärung der Naturvorgänge nicht zu, bei den Naturursachen stehen zu bleiben, sondern es muss ein einsichtiges Wesen als Lenker und Regierer angenommen werden. Man kann also bei den Naturwirkungen und auch bei den menschlichen Handlungen nicht in der Natur und dem menschlichen Geiste die letzten Erklärungsgründe finden, sondern muss auf Gott als die erste Ursache zurückgehen; die Existenz des Bösen aber steht dieser Annahme darum nicht entgegen, weil Gott auch das Böse, das er zulässt, zum Guten lenkt.

Thomas **widerlegt** nach Albert's Vorgange die **pantheistische** Ansicht des Amalrich von Bena und des David von Dinant, dass Gott das Wesen aller Dinge sei, also entweder die forma universalis, wie vielleicht Amalrich angenommen haben möge, oder die materia universalis, wie David annahm. Diese Ansicht stützt sich auf das Argument, dass Gott, wenn er nicht selbst das Allgemeinste wäre, sich von diesem durch eine specifische Differenz unterscheiden, also aus genus und differentia bestehen, also nicht einfach sein würde; Gott aber kann nur als das schlechthin einfache Wesen das schlechthin nothwendige sein. Thomas stellt in Abrede, dass jede Verschiedenheit an specifische Differenzen geknüpft sein müsse und eine generische Congruenz voraussetze; es gebe eine gänzliche Unvergleichbarkeit (Disparabilität), und das Verhältniss zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sei eben dies, quod differant non aliquo extra se, sed quod differant potius se ipsis (in libr. II, sent. distinct. XVII, qu. 1, art. 2).

Alle Wesen, die nicht Gott sind, sind durch Gott aus dem Nichts **geschaffen**, indem Gott aus den verschiedenen möglichen Welten die beste gewählt und verwirklicht hat. Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern seit einem bestimmten Momente, mit welchem auch die Zeit erst begonnen hat. Thomas hält das Geschaffensein der Welt nicht nur für einen Glaubenssatz, sondern auch für (durch die oben angeführten Beweise der Existenz Gottes als des Welturhebers) wissenschaftlich beweisbar, den **zeitlichen Anfang der Welt** aber nur für einen Glaubenssatz und nicht für philosophisch erweisbar; die Argumente des Aristoteles

für die Anfangslosigkeit der Welt gelten ihm zwar nicht als beweiskräftig, aber er schreibt ebensowenig den philosophischen Argumenten für den zeitlichen Anfang 94
der Welt volle Beweiskraft zu. Der Satz: oportet, ut causa agens praecedat duratione suum causatum, gilt nicht von einer vollkommenen Ursache; Gott konnte nach seiner Allmacht auch Ewiges schaffen. Das Geschaffensein der Welt ex nihilo beweist nicht (wie noch Albert angenommen hatte) einen zeitlichen Anfang; denn das ex nihilo bedeutet nur: non esse aliquid, unde sit factum oder non ex aliquo; das non esse braucht aber nicht zeitlich vorangegangen zu sein, und in dem ex nihilo liegt daher ein post nihilum nicht nothwendig im Sinne der zeitlichen Folge, sondern nur im Sinne einer Ordnung, eines posterius secundum ordinem naturae. Auch würde die Welt durch die Anfangslosigkeit nicht eine Wesensgleichheit mit Gott erlangen; denn sie ist der beständigen Veränderung in der Zeit unterworfen, während Gott unveränderlich ist. Der Satz der Unmöglichkeit des regressus in infinitum in causis efficientibus steht nicht entgegen, weil es sich bei der Welt nur um Zwischenursachen, nicht um die absolute Ursache handelt. Wenn die Vereinbarkeit der Anfangslosigkeit der Welt mit der Unsterblichkeit der individuellen Menschenseelen bestritten wird (welchen Einwurf später auch Luther aufgenommen hat), indem dann von unendlicher Zeit her unendlich viele Seelen geworden sein würden, die doch nicht actuell coexistiren könnten, so entgegnet Thomas, es könnten wenigstens die Engel, wenn auch nicht die Menschen, von Ewigkeit her geschaffen sein. Mithin gilt für Thomas der Satz: mundum incepisse (initium durationis habuisse) sola fide tenetur. Die Welterhaltung fasst Thomas mit Augustin als eine fortwährend erneuerte Schöpfung auf (contra gent. II, 38; S. th. I, qu. 46 und 104). (Vgl. Frohschammer, über die Ewigkeit der Welt, im Athenäum, I, München 1862, S. 609 ff.)

Die Engel sind die frühesten und höchsten Geschöpfe Gottes. Sie haben ihr Sein nicht durch sich, sondern von Gott; dasselbe ist nicht mit ihrem Wesen identisch. Sie sind nicht schlechthin einfach. Die Vielheit der Engel ist eine Vielheit von Individuen; aber da diese stofflos sind, so kann der Unterschied derselben in dem vorhin (S. 197) angegebenen Sinne nur nach Art des Speciesunterschiedes gedacht werden: tot sunt species, quot sunt individua. Zu den Engeln gehören u. A. auch die gestirnbewegenden Intelligenzen. Thomas legt (c. gent. III, 23 u. ö.) dem Bewegtwerden der Gestirne durch eine nicht physische, sondern intellectuelle Ursache (also entweder unmittelbar durch Gott oder durch Engel) apodiktische Gewissheit bei, dem Bewegtwerden durch Engel aber Vernunftprobabilität. (Vgl. A. Schmid, die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern, im Athenäum I, München 1862, S. 549—589.)

Wie die Engel, so sind auch die menschlichen Seelen stofflose Formen, formae separatae. Die aristotelische Definition der Seele als der Entelechie des Leibes nimmt Thomas ebenso, wie auch die aristotelische Eintheilung der psychischen Functionen an, schreibt aber der nämlichen Seele, welche als νοῦς eine individuelle und doch immaterielle, von dem Leibe trennbare Existenz hat, auch die animalischen und vegetativen Functionen zu, so dass ihm eine und dieselbe Substanz zugleich als formbildendes Princip des Leibes, ferner als anima sensitiva, appetitiva und motiva, und endlich auch als anima rationalis sive intellectualis gilt. (Diese Annahme hat auf dem Concil zu Vienne 1311 dogmatische Geltung erlangt.) Die vegetativen und animalischen Vermögen, deren Existenz Aristoteles an den Leib gebunden denkt, lässt Thomas (gleich wie Albert) nur in ihrer zeitlichen Wirksamkeit durch leibliche Organe bedingt sein. Nur der Intellect wirkt ohne Organ, weil die Form des Organs die Erkenntniss der übrigen Formen trüben würde (comm.

de an. III, 4; S. th. I, qu. 75, art. 2). Gott, der active menschliche und der passive
95 menschliche Intellect verhalten sich zu einander wie die Sonne, ihr Licht und das Auge (Quodlibeta, VII und VIII). Die Formen, die der passive Intellect vermittelst der Sinne aus der Aussenwelt aufnimmt, macht der active Intellect wirklich intelligibel, wie das Licht die Farben der Körper wirklich sichtbar macht, und erhebt sie vermöge der Abstraction zu einer selbstständigen Existenz in unserm Bewusstsein. Alle menschliche Erkenntniss ist durch irgend welche Einwirkung der zu erkennenden Objecte auf die erkennende Seele bedingt. Es giebt keine angeborne, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniss. Wer eines Sinnes beraubt ist, dem fehlen auch die entsprechenden Begriffe; der Blindgeborene hat keinen Begriff von den Farben. Der menschliche Intellect bedarf zu seiner irdischen Wirksamkeit des sinnlichen Bildes (phantasma), ohne welches ihm kein actuelles Denken möglich ist, obschon der Sinn als solcher nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre Accidentien erfasst. S. th. I, qu. 78, art. 3: sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia solum. S. th. I, qu. 84 (cf. qu. 79): Intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia per modum abstractionis cujusdam. Ib. qu. 84: Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia quum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam, unde manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata, per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit; intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit, de ratione autem hujus naturae est, quod non est absque materia corporali. — Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Die averroïstische Annahme der Einheit des immateriellen und unsterblichen Intellects in allen Menschen (intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam esseque unum in omnibus hominibus), wodurch die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird, bezeichnet Thomas als einen recht unziemlichen Irrthum (error indecentior), der schon seit geraumer Zeit bei Vielen Macht gewonnen habe. Er bekämpft theils die Richtigkeit der averroistischen Deutung der aristotelischen Sätze, theils die Wahrheit der averroistischen Lehre selbst. Jener Deutung stellt er die Behauptung entgegen, aus den Worten des Aristoteles ergebe sich deutlich als

dessen Meinung, dass der thätige Intellect der Seele selbst angehöre (quod hic intellectus sit aliquid animae), dass derselbe aber kein materielles Vermögen sei und ohne materielles Organ wirke, dass er daher vom Körper gesondert existire, von aussen eingehe und nach der Auflösung des Leibes wirksam bleiben könne. Gegen 96
die Wahrheit der averroistischen Lehre stellt Thomas die Argumente auf, ein von der Seele gesonderter Intellect würde nicht dazu berechtigen, den Menschen selbst vernünftig zu nennen, und doch sei die Vernünftigkeit die specifische Differenz des Menschen von den Thieren, mit der Vernunft aber würde zugleich der durch sie bestimmte Wille und daher der moralische Charakter aufgehoben werden, endlich würde die nothwendige Beziehung des Denkens zu den sinnlichen Bildern (phantasmata) bei einem von der Seele abgesonderten Intellect nicht statthaben können. Die Annahme der Einheit des thätigen Intellects in allen Menschen aber erscheint ihm als absurd, weil daraus eine individuelle Einheit der verschiedenen Personen und eine völlige Gleichheit ihrer Gedanken folgen würde, was doch der Erfahrung widerstreite. Freilich treffen diese Einwürfe nur unter der Voraussetzung zu, dass der Eine von jedem Individuum trennbare Intellect nicht als der Eine Gemeingeist in der Vielheit der vernünftigen Individuen gedeutet werde, sondern als ein ausser ihnen individuell für sich bestehender Intellect.

Thomas erklärt sich gleich sehr gegen die Präexistenz und für die Fortdauer der menschlichen Seele jenseits des irdischen Lebens. Der platonischen Präexistenzlehre stellt er den Schluss entgegen, der Seele als forma corporis komme die Verbindung mit dem Körper naturgemäss zu, die Trennung sei für sie, wenn nicht contra, doch praeter naturam, also accidentell und daher auch später: quod convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Gott schafft die Seele unmittelbar, sobald der Leib prädisponirt ist (c. gent. II, 83 sqq.). Die Unsterblichkeit der Seele aber folgt aus ihrer Immaterialität. Formen, die der Materie anhaften, werden durch Auflösung eben dieser Materie zerstört, wie die Thierseelen durch Auflösung des Leibes. Die menschliche Seele aber, die, da sie das Allgemeine zu erkennen vermag, stofflos subsistiren muss, kann durch die Auflösung des Körpers, mit dem sie verbunden ist, nicht zerstört werden, ebensowenig aber durch sich selbst, weil der Form, welche Actualität ist, ihrem Begriffe nach mit Nothwendigkeit das Sein zukommt, welches demgemäss von ihr unabtrennbar ist. S. th. I, 75, 6: impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. (Dieses Argument ist dem des Plato im Phaedo analog, dass von der Seele ihrem Begriffe nach das Leben unabtrennbar sei.) Thomas verbindet hiermit das aus dem Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit gezogene Argument, welches auf dem Satze beruht, ein natürliches Verlangen könne nicht unerfüllt bleiben. Der denkenden Seele ist das Verlangen nach dem Immersein natürlich, weil sie in ihrem Denken nicht an die Schranke des Jetzt und Hier gebunden ist, sondern von jeder Einschränkung zu abstrahiren vermag, das Verlangen aber sich nach der Erkenntniss richtet (S. th. I, 75). Die Unsterblichkeit kommt jedoch nicht der Denkkraft allein zu, sondern auch den niederen Kräften, weil diese sämmtlich der nämlichen Substanz angehören, wie die Denkkraft, und nur in ihrer Bethätigung, nicht in ihrer Existenz, durch die leiblichen Organe bedingt sind. Ib. qu. 76: dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. — Anima intellectiva habet non solum virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi (ib. qu. 76, art. 5). Da eben diese denkende und empfindende Seele zugleich das formgebende Princip des

Leibes ist, so bildet sie sich vermöge eben dieser Kraft nach dem Tode einen neuen Leib an, der dem früheren gleichartig ist (Summa c. gent. IV, 79 ff.).

Die Ethik des Thomas folgt der aristotelischen in der Begriffserörterung der Tugend und in der Eintheilung der Tugenden in die ethischen und dianoëtischen, wovon die letzteren auch dem Thomas die höheren sind. Das beschauliche Leben steht ihm, sofern die Beschauung eine theologische ist, über dem praktischen. Die philosophischen Tugenden aber, an deren Spitze Thomas mit Albert die vier platonischen Cardinaltugenden stellt, reiht er an die theologischen: Glaube, Liebe, Hoff-
97 nung an; jene führen als virtutes acquisitae zur natürlichen, diese aber, die theologischen, als von Gott eingegossen (virtutes infusae) zur übernatürlichen Glückseligkeit. Noch complicirter wird die Tugendlehre des Thomas dadurch, dass er (nach Macrobius) auch die plotinische Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendenden Tugenden (virtutes politicae, purgatoriae, exemplares) sich aneignet. Der Wille unterliegt nicht der Nothwendigkeit im Sinne des Zwanges, wobei das Erzwungene dem Gewollten entgegengesetzt ist, wohl aber der die Freiheit nicht aufhebenden Nothwendigkeit nach dem Endzweck zu streben. Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco (Summa th. I, qu. 105). Ueber den Endzweck urtheilt das Thier an das Einzelne gebunden durch den Instinct, der Mensch aber frei nach Vergleichung der Güter durch die Vernunft (ex collatione quadam rationis). Durch Hervorrufen der einen oder andern Classe von Vorstellungen können wir unsern Entschluss bestimmen. Die Wahl steht bei uns; doch bedürfen wir, um wahrhaft gut zu sein, der göttlichen Hülfe schon zu den natürlichen Tugenden, die der Mensch ohne den Sündenfall aus eigener Kraft würde üben können. Die höchste und vollkommene Glückseligkeit liegt in der Anschauung des göttlichen Wesens (visio divinae essentiae); diese kann, da sie ein Gut ist, welches die Kraft des geschaffenen Wesens überschreitet, nur durch Gottes Wirksamkeit dem endlichen Geiste zu Theil werden (Summa th. I, qu. 82 sqq.; II, 1 sqq.).

Von den Dominicanern ist Thomas 1286 zum doctor ordinis erhoben worden; später sind auch die Jesuiten im Wesentlichen seiner Lehrweise gefolgt. Sein Ansehen ist auch über den Kreis seines Ordens hinaus früh in der Kirche zu so allgemeiner Anerkennung gelangt, dass der Ehrentitel „doctor universalis“ als gerechtfertigt erscheint. Noch häufiger wird Thomas „doctor angelicus“ genannt. Unter seinen nächsten Schülern sind die namhaftesten: der Augustiner Aegidius von Colonna aus Rom, als doctor fundatissimus gepriesen, (1247—1316), der Dominicaner Hervaeus Natalis (Hervaeus von Nedellec aus der Bretagne), als Gegner der Scotisten berühmt, gest. zu Narbonne 1323, Thomas Bradwardine, gest. 1349, der streng deterministische Bestreiter des scotistischen Semipelagianismus, und Wilhelm Durand von St. Pourçain (Durandus de S. Porciano), gest. 1332, der „Doctor resolutissimus“, der jedoch aus einem Anhänger des Thomismus zum Bekämpfer desselben wurde und bereits den Nominalismus anbahnte, auch Bernardus de Trilia und Johannes Parisiensis, der vielleicht der Verfasser des gewöhnlich dem Aegidius Romanus zugeschriebenen Defensorium ist; unter den späteren ist Franz Suarez, gest. 1617 (über den als den Hauptvertreter der Scholastik der letzten Jahrhunderte K. Werner, Regensburg 1861, ausführlich handelt) der hervorragendste.

§ 32 *). Als die Scholastik ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte, bildete sich in deutschen Landen ein eigenthümlicher Zweig

*) Dieser Paragraph ist von meinem Freunde Dr. Adolf Lasson verfasst worden, dessen eingehende Studien auf dem Gebiete der mittelalterlichen Mystik ich dem vorliegenden Grundriss gern und dankbar zu Gute kommen lasse. Ueberweg.

der Mystik aus, der für die weitere Entwicklung der Wissenschaft bis in die neueste Zeit hinein von unmittelbarer oder mittelbarer Bedeutung wurde. Die deutsche Mystik entfaltete sich zumeist in deutscher Predigt, die besonders vom Orden der Dominicaner gepflegt wurde, und in der es galt, das Schulsystem, wie es in Albert dem Grossen und Thomas sich dargestellt hatte, in einer das Herz jedes Einzelnen aus dem Volke ergreifenden Weise darzulegen. Mit der Uebertragung der Wissenschaft in die deutsche Sprache und mit dem Streben nach Volksthümlichkeit fiel die vorherrschende Richtung auf das Logische und auf die verständige Verknüpfung der Grundgedanken in syllogistischem Beweise hinweg; dafür trat die Speculation ein, welche die Glaubenssätze geistig belebend, ihnen die starre Form des Dogmas abstreifte und sie als ein synthetisches Ganzes von einem belebenden Mittelpunkte aus vor dem Herzen und Willen der Hörer ausbreitete. Jener Mittelpunkt aber ist die bei Albert und Thomas noch latente Anschauung von der Wesenseinheit der Seele nach Vernunft und Willen mit Gott, eine Anschauung, die sich hier, wo die Form der Gedankenverknüpfung mehr eine innerlich empfundene Einheit, als ein Ganzes verständig vermittelter Beweise ist, frei und rücksichtslos aussprechen konnte und alle verwandten Elemente aus der ganzen früheren Entwicklung der christlichen Wissenschaft an sich zog. Insbesondere traten nun die platonischen und neuplatonischen Elemente, die auch bei Albert und Thomas nicht fehlen, in den Vordergrund; ein extremer Realismus bildet die stillschweigende Voraussetzung. Nicht die Kirche und die kirchliche Lehre, sondern das Christenthum, wie sie es verstand, wollte die Mystik durch erbauliche Betrachtung fördern und durch transscendenten Vernunftgebrauch begreiflich machen. Urheber und Vollender der ganzen Richtung ist Meister Eckhart. Fast in allen Punkten auf die Lehren Früherer, insbesondere auf den Pseudo-Areopagiten, auf Augustin und Thomas sich berufend, hat er gleichwohl mit kühner Originalität das Alte in neuem Geiste umgestaltend vielfach künftigen Zeiten vorgearbeitet, jedenfalls aber, wenn auch vom Bann der Kirche getroffen, seine Zeitgenossen aufs Tiefste ergriffen. Mit Aristoteles und der an ihn sich anschliessenden Richtung der Scholastik genau vertraut, tritt er der Wissenschaft seiner Zeit keineswegs feindlich gegenüber; nur ihre Form streift er für seine Zwecke vielfach ab, und ihren wahren Sinn will er aufdecken. Theoretisches Erkennen ist ihm die Form, des Göttlichen theilhaftig zu werden; in neuplatonischer Weise freilich gilt ihm als die höchste Erscheinungsform der Vernunft eine unmittelbare, alle Endlichkeit und Bestimmtheit übersteigende Intuition.

So sehr er in Predigt und Tractat den Zweck der Erbauung und Erweckung verfolgt, so mächtig lebt doch in ihm ein rein theoretisches Interesse. Das Erkennen ist eine reelle Einigung mit dem Object; nur im Erkennen wird auch das Absolute ergriffen und mit Lust besessen. Im Gegensatze zu den Lehren des Duns Scotus wird der Wille dem Erkennen untergeordnet, die vernunftgemässe Nothwendigkeit im göttlichen Wesen betont bis zu äusserster Härte. Die Vernunft findet ihre Befriedigung erst in der letzten, Alles umschliessenden Einheit, in welcher alle Unterschiede aufgehoben sind. Das Absolute, die Gottheit, bleibt als solche ohne Persönlichkeit und ohne Werk in sich selbst verborgen. Von ihr umschlossen ist von Ewigkeit her mit dem Vermögen sich offenbar zu machen Gott als die Eine göttliche Natur, die sich zu einer Dreiheit von Personen entfaltet, indem sie sich selbst erkennend sich anschaut als ein reales Object ihres Erkennens und sich in Liebe und Freude an diesem ihrem Thun immer wieder in sich zurücknimmt. Das Subject dieses Erkennens ist der Vater, das Object desselben der Sohn, die Liebe beider zu einander ist der Geist. Der Sohn, wie er ewig vom Vater geboren wird, involvirt zugleich die ideelle Gesammtheit aller Dinge. Die Welt ist ewig in Gott als eine Welt der Ideen, der vorgesehenen Bilder, und zugleich von Wesen einfach. Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der endlichen Dinge ist erst durch ihre zeitliche Schöpfung aus Nichts entstanden. Ausser Gott ist die Creatur ein lauteres Nichts; Zeit und Raum und die durch sie bedingte Vielheit ist nichts an sich. Ueber dieses Nichts der Creatur hinauszugehen und sich durch unmittelbare Anschauung in Einheit mit dem Absoluten zu versetzen, ist die sittliche Aufgabe; mittelst der menschlichen Vernunft sollen alle Dinge in Gott zurückgeführt werden. So ist der Ring des absoluten Processes, der zugleich absoluter Stillstand ist, durchlaufen und das letzte Ziel erreicht, die Vernichtung aller Mannigfaltigkeit in der ruhenden Verborgenheit des Absoluten. — In wissenschaftlicher Weise hat die Grundgedanken der Eckhart'schen Lehre zunächst Niemand weitergeführt. Aus seiner überaus zahlreichen Schule sind als die einflussreichsten Vertreter der Mystik zu nennen: Johann Tauler, Heinrich Suso, der unbekannte Verfasser des Büchleins: eine deutsche Theologie und Johann Rusbroek.

Deutsche Mystiker d. 14. Jahrhunderts, herausg. von F. Pfeiffer, Bd. I, Leipz. 1845; Bd. II, 1857. Bd. II. enthält Meister Eckhart. Bis dahin waren von letzteren nur die in der Ausgabe von Tauler's Predigten, Basel 1521, als Anhang enthaltenen Predigten und Tractate bekannt. Pfeiffer's Ausgabe enthält manches Zweifelhafte, Berichte über und Excerpte aus E. von fremder Hand, jedenfalls nur

einen geringen Theil der von Trithemius (de script. eccles.) genannten und von Nicolaus Cusanus (Opp. ed. Basil. p. 71) noch eingesehenen Schriften.

Ueber die deutschen Mystiker vgl. ausser den oben S. 137 und 185 angeführten Schriften und den Schriften über Dogmengeschichte insbesondere folgende: Gottfr. Arnold, historia et descriptio theologiae mysticae, Frankf. 1702. De Wette, christliche Sittenlehre, II, 2, Berlin 1821. Rosenkranz, die deutsche Mystik, zur Geschichte der deutschen Litteratur, Königsberg 1836. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. II, Hamb. 1842, S. 18—284. Ch. Schmidt, Etudes sur le mysticisme allemand (Mémoires de l'acad. des sciences mor. et polit. t. II, p. 240, Paris 1847). Wilh. Wackernagel, Gesch. der deutschen Litteratur, Abth. 2, Basel 1853, S. 331—341. Boehringer, Kirchengeschichte in Biographien, II, 3: die deutschen Mystiker, Zürich 1855. Hamberger, Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik und Theosophie, 2 Thle., Stuttg. 1857. Greith, die Mystik im Predigerorden, Freiburg i. Br. 1861.

Ueber Eckhart handeln: C. Schmidt (Theol. Stud. u. Krit., 1839, S. 663 ff.); Martensen, Meister E., Hamb. 1842; Steffensen, über Meister E. u. d. Mystik (Gelzer's Protest. Monatsblätter, 1858, S. 267 ff.); Petr. Gross, de E. philosopho, diss. inaug., Bonn 1858; R. Heidrich, das theol. System des Meisters E., Progr., Posen 1864; Joseph Bach, Meister E., der Vater der deutschen Speculation, Wien 1864; W. Preger, ein neuer Tractat Meister E.'s (Ztschr. f. histor. Theol., 1864, S. 163 ff.; der Tractat war schon gedruckt, als von Franco v. Cöln herstammend, Haupt, Ztschr. f. deutsch. Alterth., Bd. 8, S. 243 ff., vgl. Tauler's Predigten, Basel 1522, fol. 270); E. Böhmer, Meister E. (Giesebrecht's Damaris, 1865, S. 52 ff.).

Die wichtigsten Ausgaben von Tauler's Predigten sind: Leipz. 1498, Basel 1521 u. 1522, Coeln 1543; in's Lateinische übertragen von Surius, Cöln 1548; in die jetzige Schriftsprache übertragen Frankf. a. M. 1826 u. 1864, 3 Thle. Das Buch: Von der Nachfolge des armen Lebens Christi, herausg. von Schlosser, Frankf. a. M. 1833 u. 1864. — Vgl. C. Schmidt, Joh. Tauler, Hamb. 1841; Rudelbach, christl. Biogr., Leipz. 1849, S. 187 ff.; E. Böhmer, Nicolaus v. Basel u. Tauler (Giesebrecht's Damaris, 1865, S. 148 ff.).

Suso's Werke erschienen: Augsburg 1482, 1512 u. ö., ins Lateinische übertragen von Surius, Cöln 1555, herausg. von Diepenbrock, Regensb. 1829, 1837, 1854. Vgl. C. Schmidt (Theol. Stud. u. Krit., 1843, S. 835 ff.).

Die Ausgaben des Büchleins: Eine deutsche Theologie (zuerst von Luther 1516 herausgegeben) sind verzeichnet in der Ausgabe von F. Pfeiffer, Stuttg. 1851, 2. Aufl. mit neudeutscher Uebersetsung, Stuttg. 1855 (Vorwort S. 10—18). Vgl. Ullmann (Theol. Stud. u. Krit., 1852, S. 859 ff.); Lisco, die Heilslehre der Theologia deutsch, Stuttgart 1857.

Rusbroek Opp. latine ed. Surius, Cöln 1552 u. ö., deutsch von Gottfr. Arnold, Offenbach 1701. Vier Schriften R's. niederdeutsch herausg. von Arnswaldt, Hannov. 1848. — Vgl. Engelhardt, Rich. v. St. Victor u. R., Erlang. 1838 (s. o. S. 137). Ch. Schmidt, Etude sur Jean R., Strassb. 1859.

Aus der sonstigen überaus reichen Litteratur der an Eckhart sich anschliessenden deutschen Mystik sind nur Bruchstücke auf uns gelangt, zum Theil noch ungedruckt. Vgl. darüber Wackernagel (s. o.) und Bach, Meister Eckhart, S. 175—207. So wichtig indessen diese Schriften für die Ausbildung der deutschen Prosa und für das religiöse Leben des deutschen Volkes waren, so haben sie doch keine eigenthümliche Bedeutung für die Fortschritte der Wissenschaft. Eine der wichtigsten, zum grössten Theile aus Stellen Eckhart's zusammengesetzt, ist übersetzt bei Greith, die Mystik im Predigerorden, S. 96—202.

Anklänge der eigenthümlich deutschen Mystik finden sich schon bei dem Franciscaner David von Augsburg, gest. 1271 (über ihn Pfeiffer, deutsche Mystiker, Bd. I, S. XXVI. ff. u. S. 309—386) und besonders bei Albertus Magnus. Eckhart, geb. nach 1250 vielleicht in Strassburg, trat in den Dominicanerorden und war möglicherweise noch ein unmittelbarer Schüler Albert's. Er lernte und lehrte dann in Paris, wurde aber 1302, also noch vor der Ankunft des Duns Scotus, von Bonifacius VIII. nach Rom berufen und zum Doctor ernannt („doctorem ipse inauguravit", Quétif et Echard, script. ord. praed. T. I, f. 507). E. hat in seinem Orden hohe Würden bekleidet; er wurde 1304 Ordensprovincial für Sachsen, 1307 Generalvicar mit dem Auftrage, die Klöster seines Ordens in Böhmen zu reformiren; er lehrte und predigte in vielen Theilen Deutschlands mit dem grössten Ruhme. Vielleicht schon früher seiner Aemter entsetzt, wurde er 1327 vor ein Glaubensgericht in Cöln gezogen. Er leistete bedingten Widerruf (siquid errorum repertum fuerit, ... hic revoco publice), appellirte aber gegen weitergehende Forderungen an den Papst. Ehe noch die Bulle, die 28 seiner Sätze verdammte, veröffentlicht wurde (27. März 1329), ist er gestorben.

E's. Jugend fällt in eine Zeit lebhafter wissenschaftlicher Conflicte. 1279 und 1277 musste der Erzbischof von Paris Etienne Tempier gegen einen weitverbreiteten Rationalismus einschreiten, der die hergebrachte Unterscheiduug von offenbarten und Vernunftwahrheiten dahin umgestaltete, dass nur das wissenschaftlich Beweisbare als wahr gelten könne, mithin alle eigenthümlich christlichen Dogmen der Wahrheit entbehrten. Dazu kamen die vielfachen pantheistischen und antinomistischen Ketzereien des Zeitalters. Später musste E. auch der Lehre des Duns Scotus und der Nominalisten gegenüber seine Stellung nehmen. Er hat auf den Principien des Albert und Thomas weiter gebaut und ihren Intellectualismus dahin gesteigert, dass die religiöse Wahrheit durchaus der Vernunft zugänglich sein sollte. Aber indem er dieselbe erkennend zu durchdringen suchte, hat er sie unbewusst umgedeutet und die Lehre der Kirche wie einen symbolischen, vorstellungsmässigen Ausdruck der Wahrheit behandelt, während er in adäquaten Begriffen die volle Wahrheit zu besitzen glaubte. In diesem Streben hat er für die Lehre von Gott die besonders aus dem Pseudo-Areopagiten geflossenen, auch bei Albert und Thomas vorhandenen neuplatonischen Elemente vorangestellt, zugleich aber aus dem Apostel Paulus und aus Augustinus eine tiefere Begründung der Ethik gewonnen. Wesentlich hat dabei eingewirkt, dass er sich mehr als einen Diener der christlichen Wahrheit, denn als einen Diener der Kirche betrachtet. Einzelne Aeusserungen über die Missbräuche der Kirche sind dafür nicht so wichtig, als die überall herrschende Unbefangenheit bei Auffassungen der christlichen Lehre, die zu der Lehre der römischen Kirche den diametralen Gegensatz bilden. So hat er denn auch vor Allem sich an das christliche Volk, nicht an die Schule gewendet, und die wissenschaftliche Erkenntniss am meisten auf ihre sittlich erweckliche Kraft hin angesehen. E. hat weder gegen die Kirche, noch gegen die Scholastik Opposition machen wollen; aber in der That hat er sich von ihrem Boden losgerissen. Zunächst hat sich das Werthverhältniss der einzelnen Bestandtheile der Lehre verändert, indem die Lehre aus den engen Räumen der Schule freigelassen und für die Bedürfnisse des christlichen Volkes eingerichtet wurde; weiterhin hat sich der Charakter der Lehre umgewandelt, und manches unter der Schulformel Verhüllte hat sich als die eigentliche Consequenz des scholastischen Standpunktes erwiesen. Die Scholastik hat den Zweck, die Kirche und ihre Lehre zu fördern. E. will zunächst für das Seelenheil der Christen sorgen und den nächsten Weg zur Vereinigung mit Gott nachweisen. Gegen die rein kirchlichen und dialektischen Bestandtheile der Schulphilosophie

wird er desshalb indifferent, ja feindlich gesinnt, wo sie ihm statt des näheren und wahren Weges zu Gott eine endlose Reihe von künstlichen und falschen Vermittlungen aufzustellen scheint.

Fragen rein logischer Art finden wir bei E. nicht behandelt. Aber das Allgemeine ist ihm das wahrhaft Seiende; um wirksam zu werden, bedarf es des Einzelnen, das seinerseits Sein und Bestehen von dem Allgemeinen empfängt und nur durch seine Immanenz in demselben behauptet (vgl. z. B. Pfeiffer, Bd. II, S. 632, Z. 30; 250, 16; 419, 24).

Die Hauptpunkte seiner Lehre bezeichnet E. selbst S. 91: er pflege zu sprechen von Abgeschiedenheit, von der Wiedereinbildung in Gott, von dem hohen Adel der Seele und von der Lauterkeit göttlicher Natur. Die Darstellung seiner Lehre muss von seiner Psychologie ausgehen, welche die Quelle aller seiner Anschauungen umschliesst.

I. E's. Psychologie stimmt zunächst mit der des Augustinus und Thomas überein. Die Seele ist immateriell, die einfache Form des Leibes, in jedem Gliede ganz und ungetheilt. Die Seelenkräfte sind: die äusseren Sinne, die niederen und die höheren Kräfte. Die niederen Kräfte sind: der empirische Verstand (Bescheidenheit), das Gemüth (die Zürnerin) und das Begehrungsvermögen; die höheren Kräfte: das Gedächtniss, die Vernunft und der Wille, entsprechend dem Vater, Sohn und Geist. Ueber den Sinnen steht das Wahrnehmungsvermögen, der gemeine Sinn; das Wahrgenommene wird durch ihn an Verstand und Gedächtniss überliefert, indem unter Wegfall der sinnlich-materiellen Elemente das Mannigfaltige in Einheit verwandelt wird. Sinnliche Wahrnehmung geschieht durch Vermittlung von Bildern der Gegenstände, die in die Seele aufgenommen werden. Durch die Begehrung geordnet, durch verständige Betrachtung geläutert und von Gleichniss und Bildlichkeit befreit, gelangt die Wahrnehmung in die obersten Kräfte (S. 319 ff.; 538; 383 ff.). Die Seele ist nicht an Raum und Zeit gebunden, alle ihre Vorstellungen sind unkörperlich (S. 325); sie wirkt in der Zeit und doch nicht zeitlich (S. 25). Nach ihren obersten Kräften in ihrem übersinnlichen Wirken heisst die Seele Geist, Seele dagegen als belebendes Princip des Körpers; aber beide sind ein Wesen. Alle Wirksamkeit der Seele (im engeren Sinne) haftet an einem Organ. Aber die Organe sind nicht selbst das Wesen der Seele, sondern Ausfluss des Wesens und zugleich Abfall vom Wesen. Im Grunde der Seele hören die Organe und somit alles Wirken auf. In diesen Grund dringt nichts als Gott allein. Die Creatur bleibt auf die Kräfte angewiesen, in denen sie ihr eignes Bild beschaut. Somit hat die Seele ein doppeltes Antlitz, das eine dieser Welt und dem Leibe zugewandt, den sie zu aller seiner Wirksamkeit befähigt, das andere unmittelbar auf Gott gerichtet. Die Seele ist ein Mittleres zwischen Gott und Creatur (S. 110; 250; 170). (Vgl. den Mystiker bei Greith, S. 96—120).

Die höchste Thätigkeit der Seele ist das Erkennen. Dieses erscheint als ein von Stufe zu Stufe mächtigeres Abscheiden aller Vielheit und Materialität. Es giebt drei Arten der Erkenntniss: sinnliches, vernünftiges und übervernünftiges Erkennen; erst das letztere hat die volle Wahrheit. Was man in Worten auszudrücken vermag, das begreifen die niederen Kräfte; aber damit begnügen sich die oberen nicht. Sie dringen immer weiter vor, bis in den Ursprung, aus dem die Seele geflossen ist. Die oberste Kraft der Seele ist nicht mehr eine Kraft neben der anderen, sondern die Seele in dem Wesen ihrer Totalität; als solches heisst sie der „Funke", auch (S. 113) Synteresis (dem Seelencentrum des Plotin entsprechend, vgl. Grdr. I, 2. Aufl. S. 225). Dieser obersten Kraft dienen alle Kräfte der Seele und helfen ihr

in den Ursprung, indem sie die Seele aus den niederen Dingen emporziehen (S. 131; 469). Der Funke begnügt sich an nichts Geschaffenem oder Getheiltem; er strebt zum Absoluten, zu der Einheit, die nichts Anderes mehr ausser sich hat.

Die Vernunft ist das Haupt der Seele, Erkenntniss Grund der Seligkeit. Wesen und Erkenntniss ist eins. Was am meisten Wesen hat, erkennt man auch am meisten. Das Erkennen des Objects ist ein reales Einswerden mit demselben. Gottes Erkennen und mein Erkennen ist eins; im Erkennen geschieht die wahre Einigung mit Gott. Darum ist die Erkenntniss das Fundament alles Wesens, der Grund der Liebe, die bestimmende Macht des Willens. Nur die Vernunft ist dem göttlichen Lichte zugänglich (S. 99; 84; 221). Aber dies Erkennen ist ein übersinnliches, in Worten nicht auszusprechen, verständig nicht vermittelt, ein übernatürliches Schauen über Raum und Zeit, nicht eigne That des Menschen, sondern Gottes Thun in uns. (Bei Suso im „dritten Buch" Cap. 6 findet sich die Bestimmung, das wahre Erkennen sei ein Verstehen zweier Contraria in Einem.) Darum ist es zugleich ein Nichterkennen, ein Zustand der Blindheit, des Nichtwissens. Der Form nach aber bleibt es ein Erkennen, und alles endliche Erkennen ist ein Fortschreiten zu dem unendlichen hin. Darum ist die erste Anforderung: wachset an Erkenntniss. Ist euch aber jene Erkenntniss zu hoch, so glaubet; glaubet an Christum, folget seinem heiligen Bilde und lasst euch erlösen (S. 498). Mit der rechten Erkenntniss hört alles Dünken, Wähnen und Glauben, alles Anschauen in Bildern und Gleichnissen, alle Belehrung durch die Schrift, durch Dogmen und Autoritäten auf; da braucht man kein fremdes Zeugniss, keine verständigen Beweisgründe mehr (S. 242; 245; 381; 302; 458). Da aber die Wahrheit für den empirischen Verstand nicht fassbar ist, so sehr, dass, wäre sie begreiflich und glaublich, sie nicht Wahrheit sein könnte (S. 206), so wird das Erkennen der Wahrheit im Gegensatz zum Wahrnehmen und kunstmässigen Denken selbst ein Glauben genannt (S. 567), mit besonderer Beziehung darauf, dass dieses unmittelbare Verhältniss zum Uebersinnlichen in der Vernunft entspringt, im Willen aber wirksam wird. Wenn nämlich die Vernunft bis an die Grenze ihres Vermögens gelangt ist, so bleibt ihr noch ein Transscendentes, das sie nicht zu ergründen vermag. Das offenbart sie dann in dem Grunde der Seele, in welchem Vernunft und Wille in lebendigem Austausch stehen, dem Willen, und der Wille, von göttlichem Lichte erleuchtet, stürzt sich in ein Nichtwissen und wendet sich von allem vergänglichen Lichte zu dem höchsten Gute, zu Gott. So entsteht der Glaube (S. 103; 171; 176; 384 ff.; 439; 454—460; 521; 537; 559; 567; 591), eine Erhebung, welche vom Verstande aus die ganze Seele ergreift und sie in ihre höchste Vollkommenheit leitet (vgl. den Mystiker bei Greith, S. 172 ff.).

Der höchste Gegenstand des Erkennens sind nicht die drei Personen der Gottheit, die ja von einander unterschieden sind; auch nicht die Einheit der Drei, denn sie hat die Welt ausser sich. Die Vernunft dringt über alle Bestimmtheit hinaus in die stille Wüste, in die nie ein Unterschied gedrungen ist, die unbeweglich über allem Gegensatze und aller Getheiltheit erhaben ist (S. 193; 281; 144).

II. In der Lehre von Gott geht E. von des Areopagiten negativer Theologie (vgl. oben S. 98) aus und nimmt den von Gilbertus Porretanus gemachten Unterschied von Gottheit und Gott (s. oben S. 148) in tieferem Sinne wieder auf, während er die Dreieinigkeitslehre vorträgt wie Thomas. Das Absolute heisst bei E. die Gottheit, unterschieden von Gott. Gott wird und vergeht, nicht die Gottheit. Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht. Doch werden die Termini nicht immer genau geschieden. Gott (d. h. die Gottheit) hat keine Prädicate und ist über alles Verstehen, unbegreiflich und unaussprechlich; jedes Prädicat ihm beigelegt

hebt seinen Begriff auf und macht aus Gott einen Abgott. Das abstracteste Prädicat ist Wesen (Sein); aber insofern auch dies noch eine Bestimmtheit enthält, wird der Gottheit auch das Wesen abgesprochen. Gott ist insofern ein Nichts, ein Nichtgott, Nichtgeist, Nichtperson, Nichtbild, und doch als die Negation der Negation (S. 322) zugleich das unbegrenzte Ansich, die Möglichkeit, die keiner Art des Wesens entbehrt, in der Alles nicht Eins, sondern Einheit ist (S. 180; 268; 282; 320; 532; 540; 590; 5; 26; 46; 59). — Die Gottheit als solche kann sich nicht offenbaren. Offenbar wird sie erst durch die Personen (S. 320). Das Absolute ist zugleich absoluter Process. Die Gottheit ruht nicht da, wo sie der Anfang, sondern da, wo sie das Endziel aller Wesen ist, wo alles Wesen nicht vernichtet, sondern vollendet wird (in dem concret-Allgemeinen). Der Anfang und das Ende ist die verborgene Finsterniss der ewigen Gottheit, Finsterniss, weil sie unerkannt und unerkennbar ist, weil Gott sich selber dort unbekannt bleibt (S. 288). Gott, sagt E. über Pseudo-Dionysius noch hinausgehend, wohnt in dem Nichts des Nichts, das eher war als das Nichts (S. 539). Aber Gott bleibt nicht da. Gott als Gottheit ist eine geistige Substanz, von der man nur sagen kann, dass sie nichts sei. In der Dreifaltigkeit ist er ein lebendiges Licht, das sich selber offenbart (S. 499). In der Gottheit ist ein fliessender, stets wieder aufgehobener Unterschied von Wesen und Natur. An jedem Object ist Materie und Form zu unterscheiden (S. 530), in der Gottheit als das Wesen und die Personen. Die Form ist das Sein für Anderes, das Offenbarende; deshalb sind die Personen die Form des Wesens (S. 681). (In der Schule Eckhart's wie bei Duns Scotus ist die Form das individualisirende Princip. Form giebt gesondert Wesen nach Suso im „dritten Buch“ Cap. 4.). Die Personen werden zusammengehalten durch die ihnen allen gemeinsame Eine göttliche Natur, und diese Natur in der Gottheit ist das offenbarende Princip in derselben. Das göttliche Wesen ist die ungenaturte Natur, die Personen gehören der genaturten Natur an; aber sie sind eben so ewig wie jene. Die genaturte Natur ist nichts als Ein Gott in drei Personen, und diese naturen die Creatur. Die göttliche Natur ist der Vater, so weit man von dem Unterschiede von den beiden anderen Personen absieht. Der Vater ist der ungenaturten Natur so nahe, wie der genaturten. In jener ist er allein, in dieser der erste (S. 537). Der Vater ist in der unoffenbaren Gottheit enthalten, aber als Wesen ohne Persönlichkeit, also auch nicht als Vater; erst in seiner Selbsterkenntniss wird er Vater. Er ist ein Licht, das als Person und Wesen sich in sich selbst reflectirt. Der Vater ist die Vernunft in der göttlichen Natur. Was da erkennt und was erkannt wird, ist eins und dasselbe (S. 499; 670). Diese Reflexion in sich ist des Vaters ewige Thätigkeit. Sie heisst ein Gebären und ein Sprechen, das Object der Thätigkeit der Sohn oder das Wort, die zweite Person in der göttlichen Natur. Die sinnliche Natur wirkt in Raum und Zeit, darum ist dort Vater und Sohn geschieden; in Gott ist nicht Zeit noch Raum, daher ist Vater und Sohn zugleich ein Gott, unterschieden nur wie Entgiessung und Entgossenheit (S. 94). Der Sohn geht ewig in den Vater zurück in der Liebe, welche beide verbindet. Diese Liebe, der gemeinsame Wille des Vaters und des Sohnes, ist der Geist, die dritte Person. Aus der einen göttlichen Natur fliesst die Dreiheit in einem ewigen Process, in dieselbe fliesst sie ewig zurück. Der Wirklichkeit der Personen gegenüber ist die Einheit das absolute Vermögen. Aus diesem Vermögen, nicht als Person, erzeugt der Vater den Sohn; erst durch die Zeugung wird er Person. Diese Zeugung ist ewig und nothwendig und mit dem Begriffe des Wesens gesetzt (S. 335). Die Natur an sich ist weder Wesen noch Person, sie macht aber das Wesen zum Wesen und den Vater zum Vater. Natur und Person postuliren sich gegenseitig; beide sind gleich ewig und gleich ursprünglich, aber verschieden wie Unterschiedslosigkeit und Unterscheidbarkeit. Das Sichenthalten in

seiner Eigenthümlichkeit ist der ewige Process; die unbewegliche Ruhe hat an dem ewigen Process ihr Substrat. Es ist ein ewig processirender Stillstand (S. 682; 677). In der absoluten göttlichen Einheit ist aller Unterschied aufgehoben, der Fluss in sich selber verflossen. Wesen und Natur bilden nur einen relativen Gegensatz. Wären sie zwei Bestimmungen des Absoluten, so müsste die eine aus der andern entspringen; in der absoluten Einheit sind sie eins. Das Absolute als Wesen ist Wesen der Personen und aller Dinge; als Natur ist es die Einheit der Personen. Es ist das Wesen des Wesens, die Natur der Natur (S. 669). Der ewige Process in Gott ist das Princip der ewigen Güte und Gerechtigkeit (S. 528).

Dem offenbaren Gott kommen die göttlichen Prädicate zu, insbesondere die Vernunft. Gottes Leben ist sein Sichselbsterkennen. Gott muss wirken und sich selbst erkennen. Er ist die Güte und muss sich mittheilen. Sein Wesen hängt daran, dass er das Beste wolle. Er wirkt ohne einen Schatten von Zeitlichkeit, unwandelbar und unbeweglich. Er ist die Liebe, aber er liebt nur sich selbst und so viel er sich selbst im Anderen wiederfindet (S. 11; 133; 134; 145; 270; 272). — Eckhart wiederholt sehr oft, dass Gott nicht im endlichen Verstehen begriffen werden kann; was wir von ihm reden, müssen wir stammeln. Aber er hat versucht, seine Intuition begrifflich mitzutheilen und Gott als den absoluten Process zu beschreiben. Die kirchliche Lehre erkennt sich hierin nicht wieder. Seine Personen sind in Wahrheit die Stadien eines Processes. Die begriffliche Ableitung der Vielheit ist ihm nicht gelungen. Vielheit und Offenbarung wird vielmehr unvermittelt in das Absolute hineingetragen und als Thatsache behauptet, keineswegs abgeleitet.

III. Das Absolute ist nun auch der Grund der Welt (S. 540 ff.). Alle Dinge sind von Ewigkeit her in Gott, freilich nicht in grober Materialität, sondern wie das Kunstwerk im Meister. Als Gott sich selber ansah, da sah er die ewigen Bilder aller Dinge in sich vorgebildet, aber nicht in Mannigfaltigkeit, sondern als ein Bild (S. 502). Die Lehre von der ewigen Ideenwelt trägt Eckhart nach Thomas vor (S. 324 — 328). Von ihr unterschieden ist die Welt der Creaturen, die in der Zeit von Nichts geschaffen sind. Beides muss man wohl unterscheiden, um nicht Eckhart einen Pantheismus zuzuschreiben, von dem er in der That weit entfernt war (S. 325). Die Welt stand in dem Vater ursprünglich in ungeschaffener Einfachheit. Aber in ihrem ersten Ausbruche aus Gott hat sie Mannigfaltigkeit angenommen, und doch ist alle Mannigfaltigkeit einfältig von Wesen und die Selbstständigkeit der Einzelwesen nur scheinbar (S. 589). Ein neuer Wille erhob sich nicht in Gott. Als die Creatur noch kein Fürsichsein hatte, war sie doch ewiglich in Gott und in seiner Vernunft. Die Schöpfung ist unzeitlich. Gott schuf nicht Himmel und Erde, wie wir uns unangemessen ausdrücken; denn alle Creaturen sind in dem ewigen Wort gesprochen (S. 488). In Gott ist kein Werk; da ist alles ein Nun, ein Werden ohne Werden, Veränderung ohne Veränderung (S. 309). Das Nun, in dem Gott die Welt machte, ist das Nun, in dem ich spreche, und der jüngste Tag ist so nahe diesem Nun, wie der gestrige Tag (S. 268). Der Vater sprach sich und alle Creaturen in seinem Sohne und fliesst mit allen Creaturen wieder in sich zurück. Der Sohn ist ein Bild alles Werdens, die Einheit aller Werke Gottes. Gottes Güte zwang ihn dazu, dass er alle Creaturen schuf, deren er ewig schwanger gewesen war in seiner Providenz. Die Welt ist ein integrirendes Moment im Begriffe Gottes; ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott (S. 281). Dies gilt aber nur von der Ideenwelt, und so kann es heissen: Gott ist in allen Dingen, Gott ist alle Dinge. Ausser Gott ist nichts als nur das Nichts. Die Welt der Dinge, so weit sie sich in ihrer Selbstständigkeit gegen Gott behaupten wollen, ist also ein Nichts. Alles was mangelhaft ist, alles Sinnliche ist ein Abfall vom

Wesen, eine Privation: alle Creaturen sind ein lauteres Nichts. Sie haben kein Wesen, als soweit Gott in ihnen gegenwärtig ist. Die Mannigfaltigkeit ist nur für den endlichen Intellect; in Gott ist nur ein Spruch, aber wir verstehen zwei: Gott und die Creatur (S. 207). Ein reines Denken über Zeit und Raum sieht Alles als Eines, und so, nicht nach ihrer endlichen Bestimmtheit und Unterschiedenheit, hat Gott die Dinge in sich (S. 311; 322 ff.; 540) und sind sie in Wahrheit. — Die scheinbare Selbstständigkeit der Dinge hat Eckhart zu erklären nicht versucht. Sie hängt mit ihrer zeitlichen Genesis und Existenz zusammen (S. 117; 466; 390; 589); aber woher stammt die Möglichkeit des Seins ausser Gott? An einer Stelle (S. 497) leitet E. die Mannigfaltigkeit der Sonderexistenz aus dem Sündenfall ab; aber das Böse selbst und die Sünde bleibt unerklärt. Eckhart kennt die Subjectivität des endlichen Denkens (S. 484, Z. 36); aber dass jener Schein im menschlichen Denken entspringe und nur subjectiv sei, ist seine Meinung nicht. Durch Versuche, die Sünde zu begreifen und die Subjectivität des Denkens nachzuweisen, ist Eckhart's Speculation erst viel später weitergeführt worden.

Das Verhältniss Gottes zur Welt ist näher folgendes: Gott ist die erste Ursache der Welt; in den Dingen hat Gott sein innerstes Wesen veräussert. Darum könnte Gott sich nimmer erkennen, wenn er nicht alle Creaturen kännte. Nähme Gott das Seine hinweg, so fielen alle Dinge in ihr ursprüngliches Nichts zurück. Aus Nichts sind die Dinge gemacht, aber die Gottheit ist ihnen eingeflösst. Das Nichts hängt allem Geschaffenen an als Endlichkeit und Unterschied. Gott hält alle Creaturen an einem Zaum, nach seinem Gleichniss zu wirken. Gott ist in allen Dingen nicht als Natur, noch als Person, sondern als Wesen. So ist Gott an allen Orten, und an jedem ist er ganz. Da Gott ungetheilt ist, so sind alle Dinge und Orte eine Statt Gottes. Gott theilt sich allen Dingen mit, einem jeden so viel es seiner empfänglich ist. Gott ist in allen Dingen als intelligibles Princip; aber soviel er in den Dingen ist, so viel ist er doch darüber. Keine Creatur vermag Gott zu berühren. Insofern Gott in den Dingen ist, wirken sie auch göttlich und offenbaren Gott, aber keine kann es vollkommen. Die Creaturen sind ein Weg von Gott hinweg, aber auch ein Weg zu Gott. Gott wirkt alle seine Werke so, dass sie ihm immanent sind. Die drei Personen haben ihr eigenes Bild in allen Creaturen gewirkt, und alle Dinge wollen wieder in ihren Ursprung zurück. Diesen Zweck hat alle Bewegung der Creatur. Die Creatur strebt immer nach dem Besseren; aller Formenwechsel der Stoffe erzielt Veredlung (S. 333; 143). Die Ruhe in Gott ist das letzte Ziel aller Bewegung.

Das Mittel, alle Dinge in Gott zurückzuführen, ist die Seele, das Beste unter dem Geschaffenen. Die Seele hat Gott sich gleich gemacht und ihr sein ganzes Wesen mitgetheilt. Aber was in Gott durch sein Wesen ist, das ist der Seele nicht wesentlich, sondern Geschenk der Gnade. Die Seele ist nicht causa sui; sie ist von Gott so ausgeflossen, dass sie nicht im Wesen geblieben ist, sondern ein fremdes Wesen angenommen hat. Darum vermag sie nicht Gott gleich zu wirken, sondern wie Gott Himmel und Erde bewegt, belebt sie den Leib und verleiht ihm alle seine Thätigkeiten, während sie zugleich vom Leibe unabhängig mit ihren Gedanken anderswo sein kann als ein in der Endlichkeit Unendliches (S. 394 ff.). Alle Dinge sind um der Seele willen geschaffen. Die Vernunft, von der Thätigkeit der Sinne anhebend, vermag alle Creaturen in sich aufzunehmen. Im Menschen sind alle Dinge geschaffen. In der menschlichen Vernunft verlieren die Dinge ihre endliche Bestimmtheit. Aber nicht allein im Denken veredelt der Mensch alle Creatur, sondern schon durch leibliche Assimilation im Essen und Trinken. In menschliche Natur verwandelt erlangt jede Creatur die Ewigkeit. Alle Creatur ist ein Mensch, den Gott von Ewigkeit lieben muss; in Christus sind alle Creaturen ein Mensch, und dieser

Mensch ist Gott. Die Seele ruht nimmer, sie komme denn in Gott, der ihre erste Form ist, und alle Creaturen ruhen nimmer, sie kommen denn in menschliche Natur und in dieser in ihre erste Form, in Gott (S. 152 ff.; 530). Aller Dinge Werden endet in dem Entwerden (Vergehen), dies zeitliche Wesen endet in dem ewigen Entwerden (S. 497). So ist der Cirkel des ewigen Processes umlaufen, und das All kehrt in den Mittelpunkt, die unentfaltete, unaufgeschlossene Gottheit zurück. Es ist die μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή des Proclus, durch Vermittlung des Pseudo-Dionysius in Eckhart's, wie einst in Erigena's Speculation eingegangen (vgl. Grdr. I, 2. Aufl., S. 232 und oben S. 98 und S. 105 ff.).

IV. Mit dem Gedanken der Rückkehr aller Dinge zu Gott durch Vermittlung der Seele ist das Princip der Ethik gegeben. Sittlichkeit ist diese Rückbringung der Seele und mit ihr aller Dinge in das Absolute. Ihre Form ist Abgeschiedenheit, d. h. Aufhebung der Creatürlichkeit, ihr Ziel die Vereinigung des Menschen mit Gott. Gerade auf dem Gebiete der Ethik liegt ein Hauptverdienst Eckhart's. Tiefer noch als Abälard's Rationalismus dringt E.'s Speculation in den Kern des Sittlichen ein.

Um die Seele in Gott zurückzuführen, soll der Mensch alles Creatürliche abstreifen, zunächst im Erkennen. Die Seele hat sich in den Kräften zertheilt; jegliche hat ihr besonderes Werk, die Seele selbst ist nur um so schwächer geworden. Darum gilt es, dass die Seele sich sammle und von einem getheilten Leben in ein einheitliches Leben komme. Gott braucht seine Aufmerksamkeit nicht von dem Einen auf das Andere zu richten, wie wir. Wir sollen sein wie er, und in einem Augenblicke alle Dinge in einem Bilde erkennen (S. 13 ff.; 264). Willst du Gott göttlich wissen, so muss dein Wissen zu einem reinen Nichtwissen, zu einem Vergessen deiner selbst und aller Creaturen werden. Dieses Nichtwissen ist die unbegrenzte Fähigkeit des Empfangens. So werden dir alle Dinge Gott, denn in allen denkst du und willst du nichts als Gott allein. Es ist dies ein Zustand der Passivität. Gott bedarf nichts, als dass man ihm ein ruhig Herz gebe. Gott will dies Werk selber wirken; der Mensch folge nur und widerstrebe nicht. Nicht allein die Vernunft, auch der Wille muss sich selbst transscendiren. Der Mensch muss schweigen, damit Gott spreche. Wir müssen leiden, damit Gott wirke. Die Kräfte der Seele, die vorher gebunden und gefangen waren, müssen ledig und frei werden. Dies ist dann zugleich die Aufgebung des eigenen Selbst. Gieb deine Individualität auf und erfasse dich in reiner menschlicher Natur, wie du in Gott bist: so geht Gott in dich ein. Könntest du dich selbst vernichten einen Augenblick, so wäre dir alles eigen, was Gott an sich selbst ist. Die Individualität ist blosse Accidenz, ein Nichts; thut ab das Nichts, so sind alle Creaturen eins. Das Eine, was da bleibt, ist der Sohn, den der Vater gebiert (S. 620). Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Selbstliebe; hättest du die gelassen, du hättest alle Welt gelassen. Der Mensch, der Gott schauen will, muss sich selber todt sein und in der Gottheit begraben werden, in der unoffenbaren, wüsten Gottheit, um wieder das zu werden, was er war, als er noch nicht war. Dieser Zustand heisst Abgeschiedenheit, eine Freiheit von allen Affecten, von sich selbst, ja von Gott. Das Höchste ist, dass der Mensch um Gottes willen Gott selber lasse. Darin liegt zugleich die vollständige Ergebung in Gottes Willen, Freudigkeit in allen Leiden, ja in der Hölle, Freudigkeit im Anschauen wie im Entbehren Gottes. Der abgeschiedene Mensch liebt nicht ein bestimmtes Gut, sondern die Güte um der Güte willen; er erfasst Gott nicht, insofern er gut oder gerecht ist, sondern als reine Substantialität. Er hat durchaus keinen Willen; er ist ganz in Gottes Willen getreten. Alles, was zwischen Gott und der Seele vermittelt, muss wegfallen; das Ziel ist nicht Gleich-

heit, sondern Einheit. Das ist zugleich ein Einkehren in der Seele eignes Wesen, in die Wüstung der Seele, wo die Seele ihrer selbst beraubt werden und Gott mit Gott sein soll, in das Nichts aller Bestimmtheit, in dem sie ewig geschwebt hat ohne sich selbst (S. 510). Der höchste Grad der Abgeschiedenheit heisst Armuth. Ein armer Mensch ist der, der nichts weiss, nichts will und nichts hat. So lange der Mensch noch den Willen hat, Gottes Willen zu erfüllen, oder Gott oder Ewigkeit oder irgend etwas Bestimmtes begehrt, ist er noch nicht recht arm, d. h. noch nicht recht vollkommen (S. 280 ff.).

Befinde ich mich im Zustande der Abgeschiedenheit, so gebiert Gott seinen Sohn in mich. Die Heiligung des Menschen ist die Geburt Gottes in der Seele. Alles sittliche Thun ist nichts anderes, als dies Geborenwerden des Sohnes vom Vater. (Der Ausdruck findet sich schon im Briefe an Diognet, s. oben S. 25.) Die Geburt in der Seele geschieht in derselben Weise, wie die ewige Geburt des Wortes, über Raum und Zeit. In diesem Werke sind alle Menschen ein Sohn, verschieden nach leiblicher Geburt, aber nach der ewigen Geburt eins, ein einiger Ausfluss aus dem ewigen Worte (S. 157). Zugleich bin ich es, der den Sohn gebiert im sittlichen Thun. Gott hat mich von Ewigkeit geboren, damit ich Vater sei und den gebäre, der mich geboren hat. Gottes Sohn ist der Seele Sohn, Gott und die Seele hat einen Sohn, nämlich Gott. Diese Geburt ist zugleich ein Abschluss. In wem einmal der Sohn geboren ist, der kann nicht mehr fallen. Es wäre Todsünde und Ketzerei, es zu glauben (S. 652; 10).

Aus diesem Princip werden nun die einzelnen ethischen Bestimmungen abgeleitet. Tugendhaftes Handeln ist zweckloses Handeln. Auch Himmelreich, Seligkeit, ewiges Leben sind nicht berechtigte Zwecke des sittlichen Willens. Wie Gott ledig ist aller endlichen Zwecke, so auch der Gerechte. Begehre nichts, so erlangst du Gott und in ihm Alles. Wirke um des Wirkens willen, liebe um der Liebe willen, und wenn auch Himmel und Hölle nicht wären, liebe Gott um seiner Güte willen. Noch mehr: du sollst selbst Gott nicht lieben, insofern er die Gerechtigkeit ist oder irgend eine Eigenschaft hat, sondern insofern er einfache Sichselbstgleichheit ist. Alles Vermittelnde muss abgelegt werden, und darum auch die Tugend, so weit sie eine bestimmte Art zu wirken ist. Die Tugend soll Zustand, mein wesentlicher Zustand sein; ich soll in die Gerechtigkeit eingebildet und überbildet sein. Niemand liebt die Tugend, als wer die Tugend selbst ist. Alle Tugenden sollen in mir zur Nothwendigkeit werden, ohne mit Bewusstsein geübt zu werden. Sittlichkeit besteht nicht in einem Thun, sondern in einem Sein. Die Werke heiligen nicht uns; wir sollen die Werke heiligen. Der Sittliche ist nicht wie ein Schüler, der schreiben lernt durch Uebung, indem er auf jeden Buchstaben merkt, sondern wie der fertige Schreiber, der ohne Aufmerksamkeit unbewusst die ihm wesentlich gewordene Kunst vollkommen und mühelos ausübt (S. 524; 546; 549; 571). Alle Tugenden sind eine Tugend. Wer eine mehr übt, als die andere, ist nicht sittlich. Liebe ist das Princip aller Tugenden; sie strebt nach dem Guten; sie ist nichts anderes als Gott selber. Der Liebe zunächst steht die Demuth; sie besteht darin, dass man alles Gute nicht sich, sondern Gott zuschreibt.

Es versteht sich, dass E. die äusseren Werke wie Fasten, Wachen, Kasteiungen sehr gering achtet. Dass von ihnen die Seligkeit abhänge, wird geradezu als Einflüsterung des Teufels bezeichnet (S. 633). Sie hindern vielmehr die Seligkeit, wenn man sich an sie bindet. Sie sind eingesetzt, den Geist zur Einkehr in sich und in Gott vorzubereiten und ihn von irdischen Dingen abzuziehen; aber lege ihm den Zaum der Liebe an, so erreichst du das Ziel viel besser (S. 29). Ein Werk geschieht

nicht um seiner selbst willen; es ist an sich weder gut noch schlecht. Nur der Geist, aus dem das Werk geschieht, verdient diese Prädicate. Nur das Ding lebt, das sich von innen bewegt. Alle Werke also, die aus einem äusseren Motive hervorgehen, sind todt an ihnen selber. Der Wille allein giebt dem Werke Werth, er genügt statt des Werkes. Der Wille ist allmächtig; was ich ernstlich will, das habe ich. Dich kann Niemand hindern, als du dich selber. Das wahre Wirken ist ein rein innerliches Wirken des Geistes auf sich selber, d. h. des Geistes in Gott oder aus Gott. Auch an den Werken der Barmherzigkeit, die um Gottes Willen geschehen, hängt noch die Gebundenheit an äussere Zwecke und Sorgen. Solche Werke machen die Seele nicht zur freien Tochter, sondern zur dienstbaren Dirne (S. 353; 402; 453 ff.). Das innere Werk ist unendlich und geschieht über Raum und Zeit; Niemand kann es hindern. Das äussere Werk verlangt Gott nicht, das von Zeit und Raum abhängt, das beschränkt ist, das man hindern und bezwingen kann, das müde und alt wird durch Zeit und Uebung. Wie dem Steine das Fallen benommen werden kann, aber nicht die Neigung zum Fallen, so ist das innere Werk des Sittlichen: wollen und sich neigen zu allem Guten und streiten gegen das Böse (S. 434). Des Gerechten Thun ist nicht ein gesetzliches Thun, sondern ein Glaubensleben (S. 439). Das wahre innere Werk ist ein unabhängiges Aufgehen der Vernunft in Gott, nicht gebunden an bestimmte rationale Vorstellungen, sondern in lauterer unmittelbarer Einheit (S. 43). So ist auch das wahre Gebet die Erkenntniss des absoluten Wesens. Das Gebet des Mundes ist nur eine der Sammlung wegen eingesetzte äussere Uebung. Das wahre Gebet ist wortlos, ein Wirken in Gott und eine Hingabe an Gottes Wirken in uns, und so soll man beten ohne Unterlass in allen Zeiten und Orten. Du brauchst Gott nicht zu sagen, wessen du bedarfst; er weiss es alles zuvor. Wer recht beten will, der bete um nichts, als um Gott allein. Bitte ich um etwas, so bitte ich um ein Nichts. Wer um etwas Andres als um Gott bittet, der bittet um einen Abgott. Darum gehört zum Gebet vollständige Ergebung in Gottes Willen. Der abgeschiedene Mensch betet nicht; denn jedes Gebet geht auf etwas Bestimmtes, des Abgeschiedenen Herz aber begehrt nichts. Gott wird durch unser Gebet nicht bewegt. Aber Gott hat von Ewigkeit alle Dinge vorausgesehen und somit auch unser Gebet und hat es von Ewigkeit erhört oder abgeschlagen (S. 240; 352 ff.; 487; 610).

Es giebt in der Tugend keine Grade. Die Zunehmenden sind noch gar nicht sittlich (S. 80; 140). Aber die vollkommene Heiligung ist erreichbar. Der Mensch kann alle Heiligen im Himmel und die Engel selbst übertreffen. Er kann dazu schon in diesem Leibe kommen, dass er zu sündigen nicht vermag (S. 460). Dann ist auch der Leib von Licht durchströmt, alle Kräfte der Seele harmonisch geordnet, der ganze äussere Mensch ein gehorsamer Diener des heiligen Willens. Der Mensch bedarf dann Gottes nicht, denn er hat Gott. Seine Seligkeit und Gottes Seligkeit ist eine Seligkeit.

Mit grosser Besonnenheit vermeidet E. die quietistischen und antinomistischen Consequenzen, die sich aus solchen Anschauungen zu ergeben scheinen, und die bei den gleichzeitigen Schwärmereien der Brüder und Schwestern des freien Geistes im Anschluss an die Lehre Amalrichs von Bena so grell hervortreten. Der Zustand einer transscendenten Einheit mit Gott hindert keineswegs ein zeitliches und rationales Wirken auf empirische Dinge. Jene Freiheit vom Gesetz und allem Wirken kommt nach E. nur dem „Fünklein“ zu, aber nicht den Kräften. Nur das „Fünklein“ der Seele soll allezeit bei Gott und mit Gott geeinigt, aber dadurch auch zugleich das Begehren, Wirken und Empfinden bestimmt sein (S. 22; 385; 161; 514). In jenem höchsten Zustande kann der Mensch nicht beständig sein, sonst hörte jede

Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe auf. Gott aber ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern er vollendet sie und tritt mit seiner Gnade da ein, wo die Natur ihr Höchstes leistet (S. 18; 78). In diesem Leben kann und soll ein Mensch von Affecten nicht frei werden, wenn nur die Erregung der niederen Triebe die Vernunft nicht berührt und in den obersten Theil der Seele nichts Fremdes und Unangemessenes eindringt (S. 52 ff.; 489; 666—668). Keine Contemplation ohne Wirken; blosse Beschaulichkeit wäre Selbstsucht. Durch das vielfach vermittelte äussere Wirken wird das stille Werk der Vernunft nicht beeinträchtigt. Was die Vernunft als Eines und Unzeitliches erfasst, das übertragen die Kräfte in zeitliche und räumliche Bestimmtheit. Wäre der Mensch in Verzückung wie St. Paulus und wüsste er einen Armen, der eines Süppleins bedürfte, es wäre besser, er liesse die Verzückung und diente dem Bedürftigen (S. 18—21; 330; 554; 607). Weit entfernt, dass die Werke mit der erreichten Heiligung aufhören; vielmehr erst nach der Heiligung beginnt die rechte Wirksamkeit, die Liebe zu allen Creaturen, am meisten zu den Feinden, der Friede mit allen. Die Verzückung geht schnell vorüber, aber die Vereinigung mit Gott wird der Seele ein bleibender Besitz, auch wenn sie ihr scheinbar in äusserlichem Thun entrückt wird. Freilich sind die äusseren Werke der Barmherzigkeit nicht Selbstzweck; sie haben ein Ende, wo es nicht Jammer noch Armuth giebt, in der Ewigkeit, während die Uebung des inneren Menschen, deren Ausfluss sie sind, hier anfängt und ewig dauert (S. 329 ff.). Ein Mensch kann sich selber lassen und dennoch — und dann erst mit Fug und Recht — zeitliche Güter behalten. Alles kann er geniessen, keine natürliche Empfindung ist seiner unwürdig. Wir sollen kein kleines Gut in uns zerstören, um ein grösseres zu gewinnen, keine Wirkungsweise von bedingter Güte aufgeben um eines grösseren Gutes willen; sondern wir sollen jedes Gute im höchsten Sinne erfassen, denn kein Gut streitet wider das andere (S. 427; 473; 492; 545; 573). Nur auf das Princip kommt es an; das rechte Princip hat die rechten Handlungen von selbst zur Folge (S. 179). Manche Leute sagen: habe ich Gott und Gottes Liebe, so kann ich thun, was ich will. Sie müssen's nur recht verstehen. So lange du irgend etwas vermagst, was wider Gott ist, so hast du eben Gottes Liebe nicht (S. 232). Thue, wozu gerade du dich am meisten von Gott gedrungen fühlst. Was des Einen Leben ist, das ist oft des Andern Tod. Alle Leute sind mit nichten auf einen Weg zu Gott gewiesen. Gott hat des Menschen Heil nicht gebunden an eine bestimmte Wirkungsart. Findest du, dass dein nächster Weg zu Gott nicht in viel Werken und äusseren Mühen oder Entbehrungen besteht, — woran eben auch nicht viel liegt, es sei denn, dass sich der Mensch sonderlich dazu getrieben fühle und die Macht habe es zu thun ohne Beirrung seines inwendigen Lebens, — findest du also dies nicht in dir, so sei ganz in Frieden und nimm dich dess nicht viel an. Auch Christo folge geistlich nach. Wolltest du 40 Tage fasten, weil es Christus gethan hat? Sondern darin folge ihm, dass du wahrnimmst, wohin es dich am meisten zieht, und da übe Entsagung. Das wäre ein schwaches inwendiges Leben, das von dem äusseren Kleide abhinge; das Innere soll das Aeussere bestimmen. Darum mögen mit Fug und Recht die wohl essen, die eben so bereit wären zum Fasten. Peinige dich nicht selbst; legt dir Gott Leiden auf, so trag's. Giebt er dir Ehre und Glück, so trag's ganz eben so gern. Ein Mensch kann nicht Alles thun, er muss je Eines thun; aber in dem Einen kann er alle Dinge erfassen. Liegt das Hinderniss nicht in dir, so kannst du Gott beim Feuer oder im Stall eben so wohl gegenwärtig haben, als in andächtigem Gebet. Lass dir nicht genügen an einem gedachten Gott. Vergeht der Gedanke, so vergeht auch der Gott. Du magst es im Glauben wohl erreichen, dass du Gott dir wesentlich inne wohnend habest und dass du in Gott seist und Got in dir (S. 543—578).

V. Da Gott den Process der Wiedereinbildung aus der Veräusserung in sich selbst vermittelst der Seele vollzieht, so bedarf Gott der Seele. Er stellt uns fortwährend nach, um uns in sich zu ziehen. Zu diesem Zwecke wirkt er alle seine Werke. Gott kann unser so wenig entbehren, wie wir seiner. Dieser ewige Process in Gott ist seine Gnade; sie wirkt übernatürlich, übervernünftig; sie ist unverdient, ewig voraus bestimmt, ohne doch den freien Willen aufzuheben. Die Natur macht keinen Sprung; sie fängt im Mindesten an und wirkt stetig fort bis zum Höchsten hinauf. Gott handelt nicht gegen den freien Willen. Das Werk der Gnade ist nichts andres als eine Offenbarung Gottes, seiner selbst für sich selbst in der Seele (S. 678). Die Gnade beginnt mit der Bekehrung des Willens, die zugleich eine Neuschöpfung aus Nichts ist. Sie bewirkt im Menschen nicht ein Thun, sondern einen Zustand, ein Einwohnen der Seele in Gott. — Ueber das Verhältniss der Gnade zum freien Willen spricht sich E. in schwankender Weise aus.

Durch die Gnade erlangt der Mensch die volle Einheit mit Gott wieder, die er ursprünglich hatte. Der Seele kommt eine ewige Präexistenz in Gott zu wie allen Dingen. Da war ich in Gott, aber nicht als dieser individuelle Mensch, sondern als Gott, frei und unbedingt wie er. Damals gab es in Gott keine realen Unterschiede; im göttlichen Wesen immanent habe ich die Welt und mich selber geschaffen, durch mein Ausfliessen zu individueller Existenz habe ich Gott seine Gottheit gegeben und gebe sie ihm immerfort; denn ich gebe ihm die Möglichkeit sich mitzutheilen, die doch sein Wesen ausmacht. Gott kann sich nicht verstehen ohne die Seele; insofern ich dem Wesen der Gottheit immanent bin, wirkt er alle seine Werke durch mich, und alles, was Object des göttlichen Verstandes ist, das bin ich (S. 581—583; 614; 281—284). Kehre ich aus der endlichen Daseinsform wieder in Gott zurück, da empfange ich einen Schwung, der mich über alle Engel emporträgt und mit Gott eins macht. Da bin ich wieder was ich war und nehme weder ab noch zu, eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Dieser Durchbruch aus der Creatürlichkeit ist der Zweck alles Daseins und alles Geschehens. Gott ist Mensch geworden, auf dass ich Gott würde. Ich werde mit Christo ein Leib und mit Gott ein Geist; ich verstehe mich nicht anders denn als einen Sohn Gottes und ziehe alle Dinge mir nach in das unerschaffne Gut (S. 511; 584). Aber die Seele wird dennoch nicht in Gott vernichtet. Ein Pünktlein bleibt, in welchem sie sich als Creatur der Gottheit gegenüber erhält; dies, dass sie nicht vermag den Grund der Gottheit vollständig zu ermessen. Ihre vollständige Vernichtung in Gott wäre nicht ihr höchstes Ziel. Wir werden Gott von Gnaden, wie Gott von Natur Gott ist. Der Zustand heisst auch eine Vergottung des Menschen (die θέωσις des Dionysius und Maximus, s. o. S. 99); auch der Leib wird verklärt, sinnenfrei (S. 128; 185; 302; 377; 465; 523; 533; 662).

Die Stellung des Bösen im absoluten Process bleibt bei E. unklar und musste es bleiben, weil er wie die Früheren ihm nur die Bedeutung einer Privation zuerkannte. Als Durchgangspunkt für die Rückkehr der Seele in Gott erscheint das Böse zuweilen als ein Theil des göttlichen Weltplans, als ein von Gott verhängtes Leiden. Dem Guten kommen alle Dinge zu gute, auch die Sünde (S. 556). Gott verhängt dem Menschen die Sünde und gerade denen am meisten, die er zu grossen Dingen ausersehen hat; auch dafür soll der Mensch dankbar sein. Er soll nicht wünschen, nicht gesündigt zu haben; durch die Sünde wird man gedemüthigt und durch die Vergebung Gott nur um so inniger verbunden; er soll auch nicht wünschen, dass die Versuchung zur Sünde wegfiele, denn damit fiele auch das Verdienst des Streites und die Tugend selbst hinweg (S. 426; 552; 557). Von einem höheren Standpunkte aus betrachtet giebt es nichts Böses, ist auch das Böse nur Mittel für

die Realisirung des ewigen Zweckes der Welt (S. 111; 327; 559). Gott könnte dem Sünder nichts Schlimmeres thun, als damit, dass er es ihm gestattet oder über ihn verhängt, dass er sündig ist, und dass er ihm nicht so grosses Leiden sendet, um seinen bösen Willen zu brechen (S. 277). Gott zürnt nicht über die Sünde, als würde er dadurch beleidigt, sondern über den Verlust unserer Seligkeit, also nur über die Vereitelung seines Planes mit uns (S. 54). Gegen das bleibende Wesen des Geistes ist die Sünde nur ein Aeusserliches. Auch in Todsünden behält der Geist im Wesen seine Gottähnlichkeit; auch in jenem Zustande kann der Mensch aus dem ewigen Grunde seiner Seele heraus gute Werke thun, deren Frucht im Geiste bleibt und, wenn er zu Gnaden angenommen ist, ihn fördert (S. 71—74; 218). — Doch trägt E. auch die kirchliche Lehre von der Erbsünde vor. Adam's Fall hat den göttlichen Weltplan reell gestört, nicht nur die vorher von aller Schwäche freie, sittlich wohlgeordnete Natur des Menschen zerrüttet und sterblich gemacht, so dass wir nun in Gefahr und Furcht vor den Naturkräften stehen, sondern auch die ganze äussere Natur in Verwirrung gebracht (S. 368; 497; 658), und die Sünde ist seitdem die Natur Aller geworden (S. 370; 433; 529, Z. 26).

Eckhart erkennt eine ewige und eine zeitliche Menschwerdung an, und bemüht sich vielfach, die letztere begreiflich zu machen, indem er an Christus den Menschen und den Gott sorgfältig scheidet, um beides dann wieder zu vereinigen. Christi Person war ewig in Gott als die zweite Person der Trinität vorhanden. Er hat nicht die Natur eines bestimmten Menschen, sondern die Menschheit selbst angenommen, die als Idee ewig in Gott bestand. Darum wäre Gott, wie E. mit Maximus gegen Thomas behauptet, Mensch geworden, auch wenn Adam nicht gefallen wäre. Desshalb ist nicht Adam, sondern Christus der erste Mensch, den Gott erschuf; denn er war bei der Schöpfung des Menschen vorausgemeint (S. 158; 250; 591). Christus ist durch ein Wunder als Mensch geboren in einem bestimmten Zeitmoment, während er doch zugleich ewig in Gott bleibt. Sein Leib stammt von Maria, seinen Geist schuf Gott aus Nichts; dem Leibe wie dem Geiste hat sich Gott mitgetheilt. Menschliche und göttliche Natur sind in Christo vereinigt, aber in vermittelter Weise, und so dass jede in ihrer Eigenthümlichkeit fortbesteht; die Person ist das gemeinschaftliche Substrat und das Bindeglied der beiden Naturen (S. 674; 677). Zwischen Christus als Creatur und dem ewigen Worte ist wohl zu unterscheiden. Christi Seele war an sich eine Creatur; die Gottheit wurde ihm in übernatürlicher Weise nach seiner Erschaffung mitgetheilt. Seit Adam's Fall mussten alle Creaturen dahin wirken, einen Menschen zu machen, der sie in ihre ursprüngliche Herrlichkeit zurückversetze (S. 497). Von Natur ist Christi Seele wie eines andern Menschen Seele; durch sittliche Arbeit hat sich Christus in die nächste Nähe Gottes emporgeschwungen, wie ich es auch kann durch ihn (S. 397). Seine Seele ist die weiseste, die je war. Sie wandte sich in dem Geschöpfe zum Schöpfer, darum hat Gott sie mit göttlichen Eigenschaften begabt. Christi geschaffene Seele ergründete die Gottheit niemals gänzlich. Als Kind war er einfältig wie ein andres; in seinem Erdenleben blieb ihm die Einheit mit Gott entzogen, so dass er nicht die volle Anschauung göttlicher Natur hatte. Noch im Himmel bleibt Christi Seele Creatur und steht unter den Bedingungen der Creatur (S. 535; 674). Freilich ist die Einzigkeit seiner sittlichen Erhebung auch aus einer ihrem Grade nach einzigen göttlichen Gnadenwirkung zu verstehen. Als Christus geschaffen war, da wurde sein Leib und seine Seele in einem Momente mit dem ewigen Worte vereinigt. Auch in seinem tiefsten Leiden blieb er mit dem höchsten Gute in der obersten Kraft seiner Seele vereinigt; aber sein Leib war sterblich, und mit Sinnen, Körper und Verstand war er dem Leiden zugänglich. Seine Einigung mit Gott war so

kräftig, dass er sich nie einen Augenblick von Gott abwenden konnte, und all sein Wirken geschah aus dem Wesen in das Wesen, frei und unbedingt und ledig aller endlichen Zwecke (S. 292—293; 583). Das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters bedeutet seine Erhebung über die Zeit in die Ruhe der Gottheit, wohin auch die mit Christo Auferstandenen gelangen sollen (S. 116 ff.). So ist Christus unser Vorbild. Können wir wie er nicht ein Mensch, sondern der Mensch werden, so haben wir von Gnaden alles das, was Christus von Natur hatte. — Von der Satisfactionslehre zeigt sich bei E. keine Spur. Christus ist der Erlöser durch sein sittliches Verdienst. Dadurch, dass Gott menschliche Natur angenommen hat, ist diese geadelt worden, und ich erlange diesen Adel, soweit ich in Christo bin und die Idee der Menschheit in mir verwirkliche (S. 64 — 65). Christus hat uns die Seligkeit des Leidens bewiesen; die Erlösung durch sein Blut ist bei E. nur ein andrer Ausdruck für die heiligende, vorbildliche Kraft seines Leidens (S. 452; 184). Durch vollkommene Pflichterfüllung hat er einen Lohn verdient, an dem wir alle Theil haben, so weit wir mit ihm eins werden (S. 644). Darum verdient auch sein sterblicher Leib keine Anbetung; eine jede sittliche Seele ist edler als dieser (S. 397). Die Betrachtung der menschlichen Erscheinung Christi ist nur Vorstufe; selbst den Jüngern war Christi leibliche Gegenwart ein Hinderniss. Man muss der Menschheit Christi nachjagen, bis man die Gottheit ergreift (S. 219 ff.; 397; 452). Das viele Denken an den Menschen Jesus, an seine leibliche Erscheinung und sein Leiden erscheint E. als die Quelle einer falschen Rührung und empfindungsseligen Andacht ohne sittliche Kraft und klare Erkenntniss (S. 241; 247; 636; 658). Maria ist selig, nicht weil sie Christum leiblich, sondern weil sie ihn geistig geboren hat, und Jeder kann ihr darin gleich werden (S. 285; 345 — 347). Aehnlich urtheilt E. über die Sacramente, wenn er auch zumeist die orthodoxe Lehre vorträgt. Wohl ist das Abendmahl das grösste Geschenk Gottes an die Menschheit; aber doch ist es grössere Seligkeit, dass Gott in uns geistlich geboren werde, als die leibliche Vereinigung mit Christo. Wer geistig recht bereit wäre, dem würde jede Speise ein Sacrament. Sacrament bedeutet Zeichen. Wer am Zeichen haften bleibt, kommt nicht zu der inwendigen Wahrheit, auf die jenes bloss hindeutet (S. 568; 239; 396; 593). — Bis zum Tode ist ein Fortschreiten in der Heiligung möglich, der Tod ist der Abschluss. Der Zustand, in welchem der Mensch bei seinem Tode ist, bleibt sein Zustand für immer (S. 639). Die Hölle ist ein Zustand, das Sein im Nichts, in der Gottentfremdung. Für die, welche sich kurz vor dem Tode bekehren, wird ein Fegefeuer zugegeben, welches einmal ein Ende nimmt. Am jüngsten Tage spricht nicht Gott das Gericht, sondern jeder Mensch spricht sich selbst sein Urtheil; wie er da in seinem Wesen erscheint, so soll er ewig bleiben. Die Auferstehung des Leibes ist so zu verstehen, dass der Leib das Wesen der Seele mit überkommt; was aber aufersteht, ist nicht der stoffliche Leib selber, sondern das ideelle Princip des Leibes (S. 470—472; 522). —

Eckhart's Lehre ist eine speculative Deutung, zum Theil Umdeutung der fundamentalen christlichen Dogmen, beruhend auf einer kühnen metaphysischen Grundanschauung, dem Gedanken der Wesensgleichheit der Seele mit Gott. In seinem freien Verhältniss zur Kirchenlehre ist er der Vorläufer der neueren Wissenschaft. Wenn neuere Denker aus reiner Vernunftwissenschaft heraus eine Uebereinstimmung mit dem Christenthum angestrebt haben, so ist E. von einer, wie er glaubte, kirchlichen Anschauung zu einem Absolutismus der Vernunft gekommen. Seine Grundstimmung ist aus dem innersten Wesen der deutschen Nationalität geschöpft; in Deutschland sind die von ihm ausgegangenen Anregungen nicht wieder untergegangen, auch als sein Name fast vergessen war. Wohl will er erbauen, aber ver-

mittelst klarer Erkenntniss. Das Dogmatische verliert bei ihm seine specifische Form, das Geschichtliche seine wesentliche Bedeutung; die Motive seiner Lehre, wenn auch von einem hohen ethischen Bewusstsein und Streben getragen, sind rein wissenschaftlicher Art, wiewohl die Form der Wissenschaft zurücktritt. Nicht bei den Stufen der Erhebung der Seele zu Gott verweilt er, wie die romanische Mystik, sondern bei der Darlegung des wahren Seins und der wahren Erkenntniss. So will er in der Lehre der Kirche und seiner Vorgänger den reinen Gedanken aus aller Umhüllung herausschälen und auch die Lehren der Ketzer in ihrer relativen Berechtigung begreifen. Die mystischen Elemente bei E. sind: die Auffassung der höchsten Thätigkeit der Vernunft als unmittelbarer intellectueller Anschauung, die Leugnung des Seins alles Endlichen, die Forderung der Aufgebung des eigenen Selbst und die Lehre von der vollkommenen Einigung mit Gott als dem höchsten Ziele. Aber seine Mystik ist nicht sowohl Stimmung als Gedanke, und das giebt ihm die Besonnenheit und Klarheit, die er selten verleugnet. Die äussersten Consequenzen scheut er nicht; die Paradoxie wird eher gesucht als gemieden, der immer fesselnde, oft hinreissende Ausdruck auf die Spitze gestellt, um eindringlich zu werden und den Gegensatz zur verflachenden gewöhnlichen Auffassung klarer darzustellen. Oft ist desshalb der Ausdruck paradoxer als der Gedanke, und E. nimmt Bedacht, die nöthigen Restrictionen hinzuzufügen. Thomas von Aquino streift in vielen Punkten hart an das von E. Gelehrte an; aber seine Stellung zur Kirche und ihrer Lehre erlaubt ihm nicht, über alles Statutarische hinaus so weit in den reinen Grund des religiösen Bewusstseins zurückzugreifen. Insofern ist E.'s Lehre ein vergeistigter Thomismus. Der Romane Thomas wurde die höchste wissenschaftliche Autorität der römischen Kirche, die Lehre Eckhart's, des Deutschen, bereitete mit ihrer Ethik die Reformation, mit ihrer Metaphysik die spätere deutsche Speculation vor.

Die mystische Schule, die sich an E. anschloss, zerfällt in eine ketzerische und eine kirchliche Richtung. Jene, die „falschen freien Geister“, huldigte einem wüsten und in seinen Consequenzen unsittlichen Pantheismus, diese suchte E.'s Lehre in einem gemilderten Sinne mit persönlicher Frömmigkeit zu verbinden. Es war eine populäre, grosse Theile des deutschen Volks ergreifende Bewegung. Alte Ketzereien fanden an E. einen Halt; aber auch die weitverbreitete, stille Gemeinde der Gottesfreunde (der Name bezeichnet den Gegensatz zu den Knechten des Gesetzes), deren Wesen ein schwärmerisches Gefühl der Gottesnähe bildet, fand ihre Häupter zumeist in den Schülern E.'s. Die bedeutendsten unter E.'s unmittelbaren Schülern sind der berühmte Prediger Johannes Tauler von Strassburg (1300—1361), der in seinen Predigten und seinem Büchlein von der Nachfolge des armen Lebens Christi eindringliche und sittlich erweckliche Mahnung mit einer Speculation ganz im Sinne E.'s verband, und Heinrich Suso von Constanz (1300—1365), der Minnedichter der Gottesliebe, bei dem die frommen Ergüsse einer schwärmerischen Phantasie mit den abstracten Speculationen E.'s eine seltsame Verbindung eingehen. Auch das Büchlein aus dem vierzehnten Jahrhundert von unbekanntem Verfasser, das von Luther aufgefunden und unter dem Titel „Eine deutsche Theologie“ herausgegeben so grosse Wirkungen geübt hat, ist eine im wesentlichen getreue, theilweise die Spitzen des Ausdrucks abstumpfende Wiedergabe Eckhart'scher Grundgedanken. Von denselben angeregt nähert sich Johann Rusbroek (1293—1381), Prior im Kloster Grünthal bei Brüssel, mehr der romanischen Mystik und lehrt, ohne sich allzusehr in ontologische Speculationen zu vertiefen, die Contemplation als den Weg zu Gott, doch auch er dem Kanzler Gerson des Pantheismus und der Vergötterung der Seele verdächtig. Die Lehre Eckhart's wissenschaftlich fortgebildet hat Keiner von ihnen. Das rein theoretische Interesse trat

bei ihnen hinter das religiöse und ethisch-praktische zurück; die wilden Auswüchse der Eckhart'schen Gedanken haben sie alle bekämpft. Besonders suchen sie Gott und die Creatur genauer zu sondern, betrachten die Einheit der Seele mit Gott nicht als eine Einheit des Wesens, sondern des Willens oder des Schauens, und fassen den Begriff des Glaubens mehr als eine Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität, ohne doch sich von E.'s Auffassung ablösen zu können. Am meisten haben Tauler und die „deutsche Theologie" das Fortleben der Eckhart'schen Speculation vermittelt, während auf Eckhart's Andenken und Schriften der Bann der Kirche mit aller Schwere lastete.

Die spätere Mystik, wie sie sich unter den Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens (gestiftet von dem Freunde Rusbroeks, Gerhard Groot, gest. 1384) besonders durch Thomas Hamerken von Kempen (gest. 1471, „Von der Nachfolge Christi") ausgebildet hat, und von hier aus angeregt bei Johann Wessel (gest. 1489) zu einem System reformatorischer Theologie geworden ist, trägt nicht mehr den speculativen Charakter der Schule Eckhart's.

§ 33. Johannes Duns Scotus, geboren zu Dunston in Northumberland (nach Andern aus Dun im nördlichen Irland stammend), that sich im Franciscanerorden als Lehrer und Disputator zu Oxford, dann seit 1304 zu Paris und 1308 zu Köln hervor und starb in frühem Alter (nach der gewöhnlichen Angabe vierunddreissigjährig) zu Köln im November 1308. Er hat als Gegner des Thomismus die nach ihm benannte philosophisch-theologische Schule der Scotisten begründet. Seine Stärke liegt mehr in der scharfsinnigen negativen Kritik fremder, als in der positiven Durchbildung eigener Lehren. Strenge Gläubigkeit in Bezug auf die kirchlich-theologischen und ihrem Geist entsprechenden philosophischen Lehren neben weitgehendem Skepticismus hinsichtlich der Argumente ist der durchgängige Charakter der scotistischen Doctrin. Bei der kritischen Aufhebung der Vernunftgründe bleibt ihm als objective Ursache der Glaubenswahrheiten nur der unbedingte Wille
98 Gottes und als subjectiver Bestimmungsgrund zum Glauben nur die willige Unterwerfung unter die Autorität der Kirche übrig. Die Theologie ist ihm eine Erkenntniss von wesentlich praktischem Charakter. Duns Scotus verengt das Gebiet der natürlichen Theologie, indem er nicht nur mit Thomas die Trinität und Incarnation und die übrigen specifisch-christlichen Dogmen, sondern auch die Schöpfung der Welt aus Nichts und die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen zu den Sätzen rechnet, welche die Vernunft nicht zu beweisen, sondern nur als unwiderlegbar und mehr oder minder auch als wahrscheinlich zu vertheidigen vermöge, die Offenbarung allein aber gewiss mache. Doch geht er principiell keineswegs bis zur Annahme eines Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben fort. Auf dem Gebiete der Philosophie gilt ihm Aristoteles nicht in gleich hohem

Maasse, wie dem Thomas, als Autorität; in sein Denken sind manche platonische und neuplatonische Anschauungen, insbesondere auch durch Vermittlung der „Lebensquelle“ des Avicebron (Ibn Gebirol) eingegangen. Alles Geschaffene hat ausser der Form auch irgend welche Materie. Nicht die Materie, sondern die Form ist das individualisirende Princip; zu dem generischen und specifischen Charakter tritt die individuelle Eigenthümlichkeit, welche die Diesheit (haecceitas) begründet, hinzu. Nicht bloss im Intellect, sondern auch in den Dingen ist das allgemeine Wesen von der individuellen Eigenthümlichkeit unterschieden, obschon es nicht von dieser gesondert existirt; der Unterschied ist in den Dingen nicht bloss virtualiter vorhanden, so dass erst der Verstand zur wirklichen Unterscheidung fortginge, sondern in den Dingen selbst formaliter. Die Seele vereinigt in sich mehrere nicht realiter als Theile oder Accidentien oder Beziehungen, wohl aber formaliter (gleich wie in dem Ens die Einheit, Wahrheit und Güte) von einander verschiedene Vermögen. Der menschliche Wille ist nicht durch den Verstand determinirt, sondern vermag ohne bestimmenden Grund zu wählen. An die indeterministische Freiheit des menschlichen Willens knüpft sich die Verdienstlichkeit der dem göttlichen Willen gemässen Selbstbestimmung.

Es giebt nur Eine Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus: Joh. Dunsii Scoti, doctoris subtilis ordinis minorum, opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis ill., Lugd. 1639, von den irischen Vätern des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet; man pflegt als den Herausgeber den dabei vorzüglich mitbetheiligten Lucas Wadding, den Annalisten des Franciscanerordens, zu nennen. Diese Ausgabe enthält nicht die Positiva, d. h. die Bibelcommentare, sondern nur die philosophischen und dogmatischen Schriften (quae ad rem speculativam spectant oder die dissertationes scholasticas). Bd. I. Logicalia. II. Comment. in libros Physic. (unecht); Quaestiones supra libros Arist. de anima. III. Tractatus de rerum principio, de primo principio, Theoremata, Collationes etc. IV. Expositio in Metaph., Conclusiones metaphysicae, Quaestiones supra libros Metaphysicorum. V.—X.
Distinctiones in quatuor libros sententiarum, das sogen. Opus Oxoniense. XI. Re- 99
portatorum Parisiensium libri quatuor, das sogen. Opus Parisiense, der nach den Vorträgen des Duns Scotus an der Universität zu Paris von Zuhörern niedergeschriebene Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (nach Erdmann's Urtheil in der Darstellungsform unvollkommener, in den Lehrsätzen selbst aber theilweise gereifter, als das Opus Oxoniense). XII. Quaestiones quodlibetales. Separat sind die Quaestiones quodlibetales Venet. 1506, die Reportata super IV l. sententiarum Par. 1517—18, und durch Hugo Cavellus Colon. 1635, die Quaestiones in Ar. log. 1520 und 1622, super libros de anima 1528 und durch Hugo Cavellus Lugd. 1625, die Distinctiones in quatuor libros sententiarum durch Hugo Cavellus Antv. 1620 edirt worden. Unter den älteren Werken über den Scotismus ist besonders belehrend die Schrift des Johannes de Rada, controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti

rejiciuntur, Venet. 1599 und Colon. 1620. Aus den Schriften des Duns Scotus hat der Franciscaner Hieronymus de Fortino eine Summa theolog. zusammengestellt; eine Gesammtdarstellung der scotistischen Doctrin hat Fr. Eleuth. Albergoni gegeben: resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas quas exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur, Lugd. 1643. In neuerer Zeit hat Baumgarten-Crusius de theologia Scoti, Jen. 1826, geschrieben; sein philosophisches System ist in den bekannten umfassenden Geschichtswerken dargestellt; vgl. auch Erdmann, Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus, in den theol. Studien und Kr., Jahrg. 1863, Heft 3, S. 429—451 und Grdr. der Geschichte der Philos. I, § 213—215. (Erdmann erwähnt in den St. u. Kr. auch, dass der französische Gelehrte Morin eine Monographie über Duns Scotus zu verfassen unternommen habe, ohne zu wissen, ob dieselbe zu Stande gekommen sei.)

In Betreff der wissenschaftlichen Stellung des Duns Scotus kommt in Frage, ob derselbe noch der besonders durch Albertus Magnus und Thomas von Aquino begründeten Blüthezeit der Scholastik oder (wie namentlich Hasse und Erdmann wollen) bereits der Periode der Auflösung zuzurechnen sei. Er würde der letzteren angehören, wenn seine Kritik den Bestand der kirchlichen Lehren selbst bereits angetastet hätte; denn dann fände das wesentlich scholastische Princip: philosophia ancilla theologiae, auf seine Doctrin nicht mehr volle Anwendung. Aber dieser Bruch mit der strengkirchlichen Orthodoxie ist in der That nicht durch ihn, sondern erst durch Wilhelm von Occam, den Erneuerer des Nominalismus, begründet worden, bei Duns Scotus dient die Philosophie der Theologie noch fast durchaus in gleichem Sinne, wie bei Thomas, in Bezug auf die allgemeinen und specifisch-christlichen Dogmen; die theologia naturalis wird von Scotus zwar beschränkt, jedoch nicht aufgehoben; die natürliche Vernunft führt nach ihm nicht zum beseligenden Anschauen Gottes und bedarf der Ergänzung durch die Offenbarung, aber sie widerstreitet nicht den Offenbarungslehren und verhält sich nicht gegen dieselben indifferent, sondern immer noch wesentlich stützend. Scotus huldigt als Philosoph sogar einem strengeren Realismus als Thomas, und hat als Theolog die zwar erst zu unserer Zeit zum Dogma erhobene, aber durchaus dem Geiste des Katholicismus entsprechende Lehre der immaculata conceptio B. Virginis vertheidigt, wogegen Thomas dieselbe noch nicht anerkannt hatte. Das bei Scotus allerdings vorwiegende Kritisiren fremder Ansichten ist doch nicht mit einem die Scholastik auflösenden Reflectiren über die Scholastik gleichzusetzen; denn sein Ziel bleibt immer die kirchliche Lehre. Sein Zweifeln thut dem Glauben keinen Eintrag; er sagt (in sent. III, 22): nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem. Obschon daher die auf die Gültigkeit der Argumente gerichtete skeptische Kritik des Scotus den Bruch vorbereiten konnte und musste und einzelne seiner Aussprüche bereits über die principiell von ihm eingehaltene Schranke hinausgehen, so ist doch der Scotismus immer noch denjenigen Systemen zuzurechnen, in welchen die Scholastik culminirt.

100 Duns Scotus verhält sich zu Thomas von Aquino ähnlich, wie Kant zu Leibnitz. Thomas und Leibnitz sind Dogmatisten; Duns Scotus und Kant sind Kritiker, welche die Argumente für die der natürlichen Theologie angehörenden Sätze (insbesondere für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seelen) mehr oder minder bekämpfen, ohne doch diese Sätze selbst zu bestreiten; beide basiren die Ueberzeugungen, für welche ihnen die theoretische Vernunft keine Beweise mehr liefert, auf den sittlichen Willen, dem sie vor der theoretischen Vernunft den Vorrang zusprechen. Ein durchgängiger Unterschied liegt freilich darin, dass für Duns Scotus die Autorität der katholischen Kirche, für Kant die Autorität des eigenen

sittlichen Bewusstseins maassgebend ist, ferner auch darin, dass Kants Kritik eine principielle und universelle, die des Scotus aber eine partielle ist. Aber wie Scotus zu den kirchlichen Doctrinen, so bewahrt Kant trotz seines Kriticismus zu den Ueberzeugungen des allgemein-religiösen Bewusstseins immer noch das positive Verhältniss der Zustimmung in eben dem Sinne, in welchem jenes Bewusstsein selbst dieselben versteht.

In seiner Jugend unter Andern auch durch mathematische Studien gebildet, wusste Duns Scotus, was beweisen heisst, und konnte daher in den meisten der angeblichen Beweise auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie keine wirklichen Beweise erkennen, während doch die kirchliche Autorität ihm als heilig und unantastbar galt. Das noch friedliche Zusammensein des Bedürfnisses wissenschaftlicher Exactheit mit kirchlich-gläubiger Gesinnung charakterisirt den „Doctor subtilis". Ihm ist die Logik eine Wissenschaft, gleich wie die Physik, Mathematik und Metaphysik; aber die Theologie, obschon deren Object das höchste ist, vermag er, sofern sie sich nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe stützt und viel mehr praktische, als theoretische Bedeutung hat, kaum als eine Wissenschaft anzuerkennen.

Mit Albert und Thomas theilt Duns Scotus die Annahme einer dreifachen Existenz des Allgemeinen: es ist vor den Dingen, als Form im göttlichen Geiste, in den Dingen, als deren Wesen (quidditas), nach den Dingen, als der durch unsern Verstand abstrahirte Begriff. Auch er verwirft den Nominalismus und vindicirt dem Allgemeinen eine auch reale Existenz, weil sonst die begriffliche Erkenntniss ohne reales Object sein würde; er meint, alle Wissenschaft würde sich in blosse Logik auflösen, wenn das Allgemeine, auf welches alle wissenschaftliche Erkenntniss gehe, in blossen Vernunftbegriffen bestehe. Die Realität gilt ihm als an sich gegen die Allgemeinheit und Individualität indifferent, so dass beides gleich sehr ihr angehören kann. Aber Duns Scotus ist mit seinen Vorgängern nicht hinsichtlich des Verhältnisses des Allgemeinen zum Individuellen einverstanden. Er will nicht, dass das Allgemeine mit der Form identificirt und in der Materie das individualisirende Princip gefunden werde; denn das Individuum kann als die ultima realitas, da individuelle Existenz nicht ein Mangel, sondern eine Vollkommenheit ist, aus dem Allgemeinen nur durch den Hinzutritt positiver Bestimmungen hervorgehen, indem nämlich das allgemeine Wesen oder die Washeit (quidditas) durch die individuelle Natur (haecceitas) ergänzt wird. Wie aus animal homo wird, indem zu der Lebendigkeit die specifische Differenz der humanitas hinzutritt, so wird aus homo wiederum Socrates, indem zu dem generischen und specifischen Wesen der individuelle Charakter, die Socratitas, hinzutritt. Daher kann auch das Immaterielle individuell im vollen Sinne sein; die thomistische Ansicht, dass bei dem Engel die Existenz als Species und als Individuum coincidire, also jeder Engel einzig in seiner Art sei, ist verwerflich. Im Einzelobject ist das Allgemeine von dem Individuellen nicht bloss virtualiter, sondern formaliter unterschieden, jedoch auch nicht von demselben wie ein Ding von einem andern Dinge gesondert; Duns Scotus will nicht, dass seine Ansicht mit der platonischen (wie er diese nach Aristoteles auffasst und bekämpft) verwechselt werde (Opus Oxon. II, dist. 3; Report. Paris. I, dist. V, 36; Theorem. 3 u. ö.).

Der allgemeinste aller Begriffe ist nach Duns Scotus der des Ens (de an. qu. 21). Derselbe greift über den Unterschied der Kategorien hinaus oder ist ein „transscendentaler" Begriff, denn das Substanzielle ist, aber auch das Accidentelle ist; ebenso 101
über den Gegensatz von Gott und Welt, denn beiden kommt das Prädicat des Seins zu, und zwar nicht bloss aequivoce (nicht durch blosse Homonymie, Gleichheit des Wortes ohne Gleichheit des Sinnes). Doch ist dieser Begriff nicht eigent-

lich der höchste Gattungsbegriff zu nennen, denn die Gattung setzt Gleichheit der Kategorie voraus, kein Genus kann zugleich Substanzielles und Accidentelles umfassen, also passt der Ausdruck Gattungsbegriff nicht auf den Begriff Ens und überhaupt nicht auf Transscendentalbegriffe. Die übrigen Transscendentalia ausser dem Ens heissen auch bei Duns Scotus passiones Entis. Er unterscheidet (in Metaph. IV, n. 9) zwei Arten derselben, nämlich die unicae und die disjunctae. Zu den ersten rechnet er: unum, bonum, verum, zu den anderen: idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia. Auch der Gegensatz des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen könne als ein transscendenter angesehen werden, sofern er nicht bloss auf die Kategorien der Quantität und Qualität bezogen werde (Opus Oxon. I, dist. 19, qu. 1).

Gott ist als actus purus schlechthin einfach. Seine Existenz ist uns auch nach Scotus nicht an sich aus blossen Begriffen (ex terminis) gewiss und auch nicht a priori, d. h. aus seiner Ursache, da er keine Ursache hat, sondern nur a posteriori, d. h. aus seinen Werken, erweisbar. Es muss eine alles Andere überragende letzte Ursache geben, die zugleich letzter Zweck ist, und diese ist Gott. Freilich lässt sich nach Scotus auf diesem Wege, von dem Endlichen aus, nur eine dasselbe bedingende oberste Ursache, nicht eine schlechthin allmächtige Ursache, daher auch nicht eine Schöpfung aus Nichts, streng erweisen (Opus Oxon. I, dist. 42; Rep. Paris. I, dist. 42; Quodlib. qu. 7). Von der Selbstbetrachtung aus können wir uns, sofern wir imago Dei sind, via eminentiae zur Erkenntniss des göttlichen Wesens erheben (Opus Oxon. I, dist. 3).

Alles, was nicht Gott ist, auch der geschaffene Geist, hat Materie und Form. Freilich ist die Materie, welche der menschlichen Seele und den Engeln anhaftet, von der körperlichen Materie sehr verschieden. Duns Scotus nennt die Materie, sofern sie noch nicht durch die Form determinirt ist, materia prima, unterscheidet aber wiederum die materia primo-prima, die unmittelbar durch Gott geschaffene und geformte universellste Basis aller endlichen Existenz, die materia secundo-prima, das Substrat der generatio und corruptio, welches durch die zweiten oder geschaffenen wirkenden Wesen (agentia creata oder secundaria) verändert und umgeformt wird, endlich die materia tertio-prima, die Materie, die durch den Künstler oder überhaupt von aussen gestaltet wird, nachdem sie schon eine durch die Natur von innen her producirte Form gewonnen hat, während sie noch nicht determinirt ist in Hinsicht auf die durch den Künstler beabsichtigte Form. Die materia secundo-prima ist eine schon durch den Unterschied der Vergänglichkeit von der Unvergänglichkeit bestimmte materia primo-prima, und die materia tertio-prima eine schon durch die natürliche generatio bestimmte materia secundo-prima. Es giebt keine Materie ausser der ersten, sondern nur diese selbst in verschiedenartiger Formation: materia prima est idem cum omni materia particulari. Duns Scotus erklärt ausdrücklich in dem Satze, dass jede geschaffene Substanz, sie sei geistig oder körperlich, eine Materie habe, sich an Avicebron anzuschliessen (den Albert und Thomas bekämpft hatten): „ego autem ad positionem Avicembronis redeo". (Vgl. Avicebrons vier Arten der Materie bei Munk, Mél. S. 9 f.). Wie Avicebron, so betrachtet auch Scotus als das Allgemeinste die schlechthin unbestimmte Materie, die, weil mit keinem Unterschied behaftet, in allen geschaffenen Wesen identisch sei (quod unica sit materia), so dass ihm die Welt als ein gigantischer Baum erscheint,
102 dessen Wurzel diese Materie, dessen Zweige die vergänglichen Substanzen, dessen Blätter die veränderlichen Accidentien, dessen Blüthen die vernünftigen Seelen, dessen Frucht die Engel seien, und den Gott gepflanzt habe und pflege (de rerum princ. qu. VIII). Duns Scotus, der hierarchisch gesinnte Judenfeind, der sogar

Gewaltmassregeln der weltlichen Macht, um die Juden der Kirche zuzuführen, für gerechtfertigt hielt, ahnte freilich nicht, dass Avicembron, auf dessen Lehre er fusst, der Jude Ibn Gebirol sei, dessen Gesänge in der Synagoge in hohem Ansehen standen.

In der Psychologie und Ethik lautet der Fundamentalsatz des Scotus: voluntas est superior intellectu. Der Wille ist der Beweger in dem ganzen Reiche der Seele und alles gehorcht ihm. In der Lehre von den theoretischen Functionen kommt Duns Scotus mit Thomas grossentheils überein. Auch er bekämpft, und noch schärfer, als sein Vorgänger, die Annahme von angebornen Erkenntnissen; er giebt solche nicht einmal bei den Engelgeistern zu, denen Thomas von Gott eingestrahlte intelligible Formen anerschaffen sein lässt. Der Intellect bildet die allgemeinen Begriffe durch Abstraction aus den Wahrnehmungen. Zwischen dem Object und der Erkenntnisskraft braucht keine Gleichmässigkeit (aequalitas), sondern nur eine proportio motivi ad mobile zu bestehen. Mit Unrecht lehrt Thomas, dass das Niedere das Höhere nicht zu erkennen vermöge. Bei dem Acte des Wahrnehmens erkennt Scotus der Seele nicht eine blosse passive Empfänglichkeit für den äusseren Eindruck, sondern eine active Betheiligung zu; viel mehr noch betont Scotus die Activität der Seele in den höheren theoretischen Functionen, zumeist bei der freien Zustimmung zu den Sätzen, die nicht absolut gewiss sind. Neben der äusseren Wahrnehmung, die per speciem impressam geschieht, erkennt Scotus einen intuitiven Act der Selbstauffassung der Seele an per speciem expressam, quam reflexione sui ipsius supra se exprimit; denn durch ihr Wesen allein sei die Seele noch nicht ihrer selbst bewusst, sondern gewinne das Selbstbewusstsein erst dadurch, dass sie aus ihrem Wesen das Bild (die Species) ihrer selbst in sich producire (de rerum princ. qu. 15). Aber ganz abweichend von der thomistischen Ansicht ist die Lehre des Scotus vom Willen. Thomas ist Determinist, Scotus Indeterminist; Thomas lehrt die Praedestination im strengen augustinischen Sinne, Scotus einen dem pelagianischen sich annähernden Synergismus. Nach Thomas gebietet Gott das Gute darum, weil es gut ist, nach Scotus ist das Gute darum gut, weil Gott es gebietet. Das Verhältniss zwischen unserm Verstand und Willen ist das Nachbild des eminenter in Gott vorhandenen Verhältnisses zwischen Verstand und Willen. Die psychischen Grundkräfte in uns sind das Nachbild der Personen in Gott, durch welches Verhältniss der Abbildlichkeit uns eine gewisse natürliche Erkenntniss der Dreieinigkeit möglich wird. Schöpfung, Menschwerdung, Annahme des Verdienstes Christi als Sühne für unsere Schuld beruhen auf dem durch keine Vernunftnothwendigkeit bedingten freien Willen Gottes. Er konnte die Welt ungeschaffen lassen; er konnte, falls er wollte, sich statt mit einem Menschen, mit jedem beliebigen Geschöpfe vereinigen; das Leiden, das Christus als Mensch getragen hat, ist nicht an sich mit Nothwendigkeit, sondern (nach der scotistischen „Acceptationstheorie") darum, weil Gott es dafür annimmt und gelten lässt, das dem Gläubigen zu Gute kommende Aequivalent für die von uns verschuldete Strafe. So löst sich der von Scotus bei Gott und dem Menschen dem Willen zugesprochene Vorrang vor der Vernunft thatsächlich in die Allgewalt der göttlichen Willkür auf.

Unter den Schülern des Duns Scotus sind Antonius Andreae, der „Doctor dulcifluus", gest. gegen 1320, der „Magister abstractionum" oder „Doctor illuminatus" Franciscus de Mayronis, gest. 1325 (seine Schriften wurden gedruckt zu Venedig 1520), der 1315 das Reglement der Disputationen in der Sorbonne (actus Sorbonici) promulgiren liess, wonach der Vertheidiger einer Thesis von sechs Uhr Morgens bis sechs Uhr Abends auf alle Einwürfe, die ihm gemacht wurden, antworten musste, ferner der „Doctor planus et perspicuus" Walther Burleigh (Bur-

laeus), der realistische Bekämpfer des Occam, gest. um 1357, Nicolaus von Lyra, Petrus von Aquila und Andere berühmt.

103 § 34. Unter den Zeitgenossen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus sind besonders folgende von philosophischer Bedeutung. Heinrich Goethals (aus Muda bei Gent, daher Henricus Gandavensis), geb. um 1217, gest. 1293, vertheidigt gegen den Aristotelismus des Albert und Thomas eine dem augustinischen Platonismus sich enger anschliessende Lehrweise. Richard von Middletown (Ricardus de Mediavilla), gest. gegen 1300, ein Franciscaner, bahnt die scotistische Lehrweise an. Petrus Hispanus aus Lissabon, gest. 1277 als Papst Johann XXI., ist durch seine aus der Synopsis des Michaël Psellus übertragenen Summulae logicales auf den Schulbetrieb der Logik von beträchtlichem Einfluss geworden. Roger Baco, geb. zu Ilchester 1214, gest. 1294, ward durch seine Richtung auf Naturforschung ein Vorläufer des Baco von Verulam. Raymundus Lullus, geb. 1234 auf der Insel Majorca, gest. 1315, fand für seine phantastische Theorie der Combination von Begriffen zum Behuf der Bekehrung der Ungläubigen und der Reformation der Wissenschaften eine grosse Zahl von Anhängern (Lullisten) in jener Zeit, da bereits das Unbefriedigende der Scholastik und ein unbestimmter Drang nach Neuem abenteuerliche Versuche begünstigte. Neben den Doctrinen von kirchlicher Tendenz gingen bereits antikirchliche Richtungen her, welche die philosophische Wahrheit als eine andere neben die theologische Wahrheit stellten oder auch die kirchliche Theologie als unwahr verwarfen.

Henrici Gandavensis Quodlibeta theologica, Par. 1518 u. ö.; Summa quaestionum ordinariarum, Paris 1520; Summa theologiae, ib. 1520, Ferrar. 1646.

Ricardi de Mediavilla comm. in quatuor libr. Sentent. Ven. 1489 und 1509, Brixiae 1591; Quodlibeta, Ven. 1507 und 1509, Par. 1510 und 1529.

Petri Hispaniensis Summulae logicales, Colon. 1487 u. ö.

R. Baconis opus majus ad Clementem IV. ed. Sam. Jebb, Lond. 1733; Venet. 1750. Ejusdem epist. de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae, Par. 1542. Von einem durch Baco selbst veranstalteten Auszug aus dem Opus majus, dem Opus minus, hat Cousin Fragmente, und eine Einleitungsschrift, das Opus tertium, hat derselbe vollständig aufgefunden (hrsg. von J. S. Brewer, in: Rerum Brit. med. aevi script., Lond. 1860). Vgl. über ihn: Emile Charles, Paris 1861, und H. Siebert, Inaug.-Diss., Marburg 1861.

Raimundi Lulli opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent, Argentor. 1598 u. ö. Opera omnia ed. Salzinger, Mogunt. 1721—42. Vgl. Jo. Henr. Altstädtii clavis artis Lullianae et verae logicae, Argentor. 1609; Perroquet, vie de R. Lulle, à Vendome 1667. Ueber Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Litteratur handelt Helfferich, Berlin 1858.

Heinrich von Gent, „doctor solemnis" genannt, erkannte, indem er an der platonisch-augustinischen Lehrweise festhielt, wonach die Idee auf das Allgemeine geht, in dem göttlichen Geiste nur Ideen der Genera und Species, nicht der Individuen an. Im Gegensatz zu Thomas von Aquino, der auch eine „idea hujus creaturae" in Gott setzt, lehrte er: „individua proprias ideas in Deo non habent"; die göttliche Erkenntniss der Individuen ist in der Erkenntniss ihrer Gattungen bereits enthalten. Die Materie der sinnlichen Objecte will Heinrich von Gent nicht als etwas Nichtreales und bloss Potentielles bezeichnet wissen; sie gilt ihm als wirkliches, zur Aufnahme der Formen fähiges Substrat. Mit Heinrich von Gent zugleich sind Stephan Tempier, Robert Kilwardby, Godofredus de Fontibus und insbesondere Wilhelm Lamarre als frühe Gegner des Thomismus aufgetreten.

Richard von Middletown bekämpft die Annahme, dass das Allgemeine actuell in den Individuen existire; ferner die Lehre, dass die Materie das Princip der Individuation sei; er betont den praktischen Charakter der Theologie und die Nichtbegründbarkeit der Mysterien des Glaubens durch philosophische Argumente.

Petrus Hispanus hat nach dem Vorgange des Wilhelm Shyreswood und des 104
Lambert von Auxerre die griechische Schullogik durch Uebersetzung der *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* des Psellus dem lateinischen Abendlande zugänglich gemacht. Vgl. Prantl, Gesch. der Log. II., S. 264 ff., 287 ff.

Roger Baco, zu Oxford und zu Paris gebildet, dann als Franciscanermönch lebend, zog das Studium der Natur der Vertiefung in scholastische Subtilitäten vor. Mathematik, Mechanik, Astronomie, Optik und Chemie studirte er theils aus griechischen, arabischen und hebräischen Werken, theils mittelst eigener Naturbeobachtung. Papst Clemens IV. war sein Gönner; nach dessen Tode aber musste er seine Opposition gegen den Geist seiner Zeit durch langjährige Haft büssen. Es gelang ihm nicht, das Interesse seiner Zeitgenossen von der Metaphysik abzulenken und der Physik und Sprachkunde zuzuwenden.

Raimundus Lullus (oder Lullius) fand für seine ruhmredig ausgepriesene Phantasterei eine nicht geringe Zahl von gläubigen Anhängern. Er stellt zum Behuf der Erfindungskunst in verschiedene Kreise theils formale, theils materiale Begriffe so zusammen, dass sich, indem man die Kreise dreht, die sämmtlichen möglichen Combinationen mechanisch mit Leichtigkeit vollziehen lassen, wo dann Sinn und Unsinn in bunter Zusammenwürfelung erscheinen. Auch die kabbalistische Geheimlehre hat Raimundus Lullus bereits gekannt und für seine beabsichtigte Wissenschaftsverbesserung auszubeuten gesucht. Lull tadelt, dass Thomas die Dreieinigkeit und Menschwerdung für unbeweisbar halte; bei seiner Art, „Beweise" zu führen und die Ungläubigen zu „besiegen", wird ihm die Demonstration der Wahrheit dieser Dogmen nicht schwer. Dass der Enthusiast Beifall fand, ist selbstverständlich.

Auch während der Blüthezeit der Scholastik hat es niemals an antikirchlichen Philosophemen gefehlt, die sich an die aristotelische Doctrin, zumal in der averroistischen Deutung, anschlossen. Dass die erste Bekanntschaft mit der fremden Philosophie zu heterodoxen Gedanken führte, ist schon oben (§ 28) bemerkt worden. Vielleicht war es der gleiche Einfluss, der den Dialektiker Simon von Tournay zu Paris (um 1200) befähigte, mit gleicher Leichtigkeit den kirchlichen Glauben (öffentlich) als wahr und (insgeheim) als unwahr zu erweisen. Sehr beliebt wurde bald bei Vielen die Unterscheidung einer philosophischen Wahrheit (der reinen Consequenz der aristotelischen Principien) und einer theologischen Wahrheit (der Harmonie mit dem kirchlichen Lehrgebäude), welche Unterscheidung gegenüber unhaltbaren Verschmelzungsversuchen ihr gutes relatives Recht hatte, aber das Princip der

Scholastik aufhob, von der kirchlichen Autorität verdammt wurde und in dieser Periode noch nicht die Vorherrschaft gewann. Insbesondere ging dieselbe aus dem Averroismus hervor. Vgl. darüber namentlich Ern. Renan, Averroès et l'Averroisme, S. 213 ff. Schon im Jahr 1240 hat Guillaume d'Auvergne, der damalige Bischof von Paris, mehrere dem Arabismus (und wahrscheinlich der Schrift de causis) entnommene Sätze der Censur unterworfen. Im Jahr 1296 berief Etienne Tempier, der damals Erzbischof von Paris war, eine Versammlung von Lehrern der Theologie, durch welche dreizehn averroistische Sätze verdammt wurden. Aber die antikirchlichen Lehren behaupteten sich. Im Jahr 1276 verwarf der Papst Johann XXI. die Behauptung einer zweifachen Wahrheit, und 1277 fand der Erzbischof Etienne Tempier Sätze, wie folgende, zu rügen, die in Paris von Philosophen vorgetragen wurden: Gott ist nicht dreieinig und einer, weil die Dreieinigkeit sich nicht mit der reinen Einfachheit vereinigen lässt; die Welt und die Menschheit ist ewig; eine Auferstehung des Leibes muss von Philosophen nicht zugegeben werden; die vom Körper getrennte Seele leidet nicht vom Feuer; Entzückungen und Visionen finden nur auf natürlichem Wege statt; die theologischen Reden stützen sich auf Fabeln; ein Mensch, der mit den moralischen und intellectuellen Tugenden ausgerüstet ist, hat an sich die genügende Befähigung zur Glückseligkeit (s. Charles du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, Lutet. Paris 1724, I, S. 158 ff. und 175 ff; vgl. R. A. v. Reichlin-Meldegg in den Heidelb. Jahrb. der Litteratur 1865, Nr. 26, S. 411 f.). Ein Hauptsitz des Averroismus war Padua. Um das Jahr 1500 herrschte die Lehre von der doppelten Wahrheit bei Averroisten und Alexandristen (vgl. unten Bd. III, § 3).

§ 35. Nach dem Vorgange des Franciscaners Petrus Aureolus gest. 1321, und des Dominicaners Wilhelm Durand von St. Pourçain, gest. 1332, erneuerte der Franciscaner Wilhelm von Occam, gest. 7. April 1347, in der Terminologie an die byzantinische Logik sich anschliessend, den Nominalismus und begründete hierdurch als „venerabilis inceptor" eine philosophische Richtung, die, an sich gegen die kirchliche Lehre indifferent, derselben sich unterwarf, aber wenigstens in materialem Betracht nicht positive Dienste leistete. Occam verengt nicht bloss, wie Scotus, den von Thomas angenommenen Kreis der durch die blosse Vernunft erweisbaren theologischen Sätze, sondern erkennt einen solchen überhaupt nicht an; auch das Dasein und die Einheit Gottes wird ihm zum blossen Glaubensartikel. Die Kritik gewinnt selbstständige Bedeutung. Der Nominalismus des Occam ist mehr noch eine Polemik gegen den Realismus, als eine durchgeführte positive Doctrin. Indem nur das Einzelne als real anerkannt wird und das Allgemeine als blosser Begriff des denkenden Geistes erscheint, so fällt auf die das Einzelne erfassende äussere und innere Wahrnehmung das Hauptgewicht, wodurch der scholastischen Abstraction eine Schranke gesetzt und eine inductive Erforschung der äusseren Natur und der psychischen Erscheinungen angebahnt werden musste. In diesem Sinne eröffnet Occam die Periode der Auflösung der Scholastik, durch

welche das Aufkommen einer neuen philosophischen Forschungsrichtung bedingt ist.

Petri Aureoli Verberii archiepisc. Aquensis commentar. in quatuor libros sententiarum, Romae 1596—1605.

Durandi de St. Porciano comm. in magistr. sentent., Par. 1508, Lugd. 1568. 105

Guil. Occam, Quodlibeta septem, Par. 1487, Argent. 1491; Summa totius logices, oder: Tractatus logices in tres partes divisus, Par. 1488, Venet. 1591, Oxon. 1675; Quaestiones in libros Physicorum, Argent. 1491, 1506; Quaestiones et decisiones in quatuor libros sententiarum, Lugduni 1495 u. ö.; Centilogium theologicum ibid· 1496; Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii praedicabilia et Arist. praedicamenta, Bononiae 1496. Durch Melchior Goldast (und schon früher, Par. 1598) ist seine Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa in der Monarchia, t. I., p. 13 sqq. und durch Ed. Brown sein Defensorium gegen Johann XXII. im Anhang zum Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum, p. 436 sqq. veröffentlicht worden. Vgl. über ihn Rettberg, Occam und Luther, in den Stud. u. Kr., Jahrg. 1839, W. A. Schreiber, die polit. und relig. Doctrinen unter Ludwig dem Baier, Landshut 1858, und über seine Hineinarbeitung der byzantinischen Logik in das Ganze der scholastischen Doctrin vorläufig (so lange noch nicht von Prantl's Geschichte der mittelalterlichen Logik die zweite Abtheilung erschienen ist) Prantl's Andeutung in der Abhandlung: der Universalienstreit im 13. und 14. Jahrhundert, in den Sitzungsber. der ph. Cl. der Münchener Akademie, 1864, II, 1, S. 58—67, besonders S. 65 f.

Pierre Aureol (Petrus Aureolus), geboren zu Verberie-sur-Oise, „Doctor abundans" oder „Doctor facundus" genannt, bekennt sich zu einem die reale Existenz der Genera und Species ausschliessenden Conceptualismus. In l. pr. Sent. dist. 23, art. 2: manifestum est quod ratio hominis et animalis prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum nec est aliud nisi conceptus; — non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali. Er hat bereits das Princip aufgestellt (in Sent. II., dist. 12, qu. 1): non est philosophicum, pluralitatem rerum ponere sine causa; frustra enim fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Aus diesem Princip zieht er den Schluss, dass wir die Dinge selbst ohne Vermittlung durch „formae speculares" anschauen (ibid.): unde patet, quomodo res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia objectiva.

Durand de St. Pourçain (Durandus de St. Porciano), der schon oben (S. 203) unter den Thomisten erwähnt wurde, Lehrer zu Paris seit 1313, einige Zeit darauf nach Rom berufen, seit 1318 Bischof von Puy-en-Velay, gest. 1332, hat in Paris wahrscheinlich schon früher gelehrt, als der um 1320 dort in Ansehen stehende Occam, so dass seine Bekämpfung thomistischer Ansichten, denen er anfangs zugethan war, wohl nicht (mit Rousselot, dessen Ansicht Hauréau, ph. sc. II., S. 410 ff. widerlegt) aus einem Einfluss, den Occam auf ihn geübt hätte, abgeleitet werden darf. Er lehrt: die allgemeine und die individuelle Natur bilden zusammen ein und dasselbe Object und unterscheiden sich nur nach der Art unserer Auffassung: die Gattung und Art bezeichnet nämlich auf eine unbestimmte Weise das, was das Individuum auf bestimmte Weise darstellt (so dass die Lehre des Leibnitzianers Wolff, das Individuum sei im Unterschiede von dem durch Abstraction gewonnenen Gattungs- und Artbegriff das omnimodo determinatum, bereits hier auftritt). Universale est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum

secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis singularis terminatur ad singulare. — Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui. — Nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quidditatis. Es existiren nur Individuen; Sokrates ist ein Individuum durch seine Existenz selbst (in l. II. sent., dist. 3). Die Abstraction des Universellen von dem Einzelnen ist nicht die Operation eines Intellectus agens, wie Averroës irrthümlich annahm, sondern des nämlichen Vermögens, welches afficirt wird. Ebensowenig aber präexistirt das Universelle der intellectio oder operatio intelligendi, sondern wird erst durch diese gebildet, indem die Sache in unserer Betrachtung von den individualisirenden Umständen abgetrennt wird. In l. I. sent. dist. 3, qu. 5: universale non est primum objectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus.

106 **Wilhelm, geboren zu Occam in der Grafschaft Surrey in England, Franciscaner und Schüler des Duns Scotus, später Lehrer zu Paris, trat in dem Kampfe der Hierarchie mit der Staatsgewalt auf die Seite der letzteren; vom Papste verfolgt, floh er zu Ludwig von Baiern, der ihn schützte; sein Verhältniss zu diesem Fürsten bezeichnet sein Ausspruch: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Als Erneuerer des Nominalismus führt er bei den späteren Nominalisten den Ehrentitel „venerabilis inceptor"; auch ist er „doctor invincibilis" von seinen Anhängern genannt worden.**

Wilhelm von Occam gründet seine Verwerfung des Realismus auf den Satz: entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Er bekämpft die Realisirung und Hypostasirung der Abstractionen. Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur. Daraus, dass wir mittelst allgemeiner Begriffe erkennen, folgt nicht, dass das Allgemeine als solches Realität habe; es genügt, dass die Individuen realiter existiren, welche bei der Urtheilsbildung gemeinschaftlich durch den nämlichen Begriff bezeichnet oder vertreten werden. Scientia est de rebus singularibus, quod pro ipsis singularibus termini supponunt. (Die Termini sind die ὅροι des Aristoteles. Die Nominalisten wurden hiernach auch Terministen genannt. Supponere pro aliquo gebraucht Occam gleichbedeutend mit stare pro aliquo, significare oder importare aliquid.) Die Annahme der realen Existenz des Allgemeinen ausser der Seele führt in jeder Form, in der sie auftreten mag, auf Absurditäten. Schreibt man platonisirend dem Allgemeinen eine selbstständige Existenz zu, so macht man es zu einem Einzelwesen; lässt man es in den einzelnen Dingen existiren, so dass es in der Wirklichkeit auch ohne unser Denken von dem Individuellen unterschieden sei, so wird das Allgemeine nach der Zahl der Individuen vervielfacht, folglich dasselbe individualisirt; ein „formaler" Unterschied aber, der in der Sache als solcher liegen soll, müsste ein realer sein, ist also nicht anzunehmen; lässt man dagegen das Allgemeine so im Einzelnen sein, dass erst unser Intelleect durch die Abstraction es absondere, so existirt es in ihnen nicht als Allgemeines, denn unsere Betrachtung gestaltet nicht das äussere Object, sondern erzeugt nur den Begriff in uns. Demgemäss existirt das Allgemeine nicht in den Dingen, sondern in dem denkenden Geiste als conceptus mentis, significans univoce plura singularia, und auch in dem Geiste nicht substanziell (subjective), sondern als Vorstellung (objective), ausser demselben aber nur als das Wort oder überhaupt als jegliches Zeichen, welches conventionell mehrere Objecte repräsentirt. Jedes Ding ist als solches individuell: quaelibet res eo ipso quod est, est haec res. Die Ursache des Dinges ist eben damit zugleich auch die Ursache seiner individuellen Existenz. Die Abstraction, durch welche das Allgemeine in unserm Geiste

gebildet wird, setzt keine Activität des Verstandes oder Willens voraus, sondern ist ein von selbst erfolgender zweiter Act, der sich an den ersten Act, d. h. an die Wahrnehmung oder an das davon zurückgebliebene Gedächtnissbild (habitus derelictus ex primo actu) naturgemäss anschliesst, sobald zwei oder mehrere gleichartige Vorstellungen vorhanden sind (in sent. I, dist. 2; Summa tot. log. c. 16). Die Aristotelische Kategorienlehre betrachtet Occam als eine Eintheilung nicht der Dinge, sondern der Worte. Er hebt (wie neuerdings Trendelenburg) die grammatische Beziehung hervor.

Wie die Vorstellungen in uns, so sind auch die Ideen in Gott nicht substanziell (subjective), nicht als Theile seines Wesens, sondern nur als die Kenntniss, die Gott von den Dingen hat, und zwar von den einzelnen Dingen, weil diese allein realiter existiren (ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia), wenn anders es uns überhaupt erlaubt ist, das göttliche Wissen nach der Analogie des unserigen uns vorzustellen.

Weil nur Individuelles Existenz hat, so ist die Intuition die natürliche Form unseres Erkennens. In sentent. I, dist. 3, qu. 2: nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive. Unter der intuitiven Erkenntniss versteht Occam eine solche, kraft deren gewusst werden könne, ob die Sache sei oder nicht; das Urtheil 107
selbst werde dann durch den Intellect vollzogen. Der actus judicativus setzt den actus apprehensivus voraus. Die abstractive Erkenntniss dagegen begründet kein Urtheil über das Dasein oder Nichtsein. Aber nicht durch die Sinne wird die sicherste Erkenntniss gewonnen; wir erhalten durch sie nur Zeichen der Dinge, die mit diesen zwar von Natur verknüpft, aber nicht nothwendig ihnen ähnlich sind, so wie etwa auch der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers oder das Seufzen ein natürliches Zeichen des Schmerzes ist, ohne dass doch der Rauch dem Feuer oder der Seufzer dem Schmerze ähnlich wäre. (Die Worte sind willkürliche, auf Uebereinkunft, συνθήκη, beruhende Zeichen der conceptus mentis, also Zeichen der Zeichen und mittelbar der Dinge.) Bei dem Urtheil über die Existenz äusserer Objecte ist Täuschung möglich. Sicherer, als alle Sinneswahrnehmung, ist die intuitive Erkenntniss des Intellects von unseren eigenen inneren Zuständen. Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intellectibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt (in I. sent. prol. qu. 1). Aber auch nur die Zustände, nicht das Wesen der Seele wird auf diesem Wege erkannt. Ob die Empfindungen und Gefühle, die Denk- und Willensacte von einer immateriellen Form herrühren oder nicht, erfahren wir nicht, und auch die Beweise für solche Annahmen sind unsicher (Quodl. I, qu. 10).

Occam beschränkt jedoch keineswegs das Wissen auf die intuitive Erkenntniss; er erklärt vielmehr die Wissenschaft für die evidente Erkenntniss des nothwendig Wahren, die durch Anwendung des syllogistischen Denkens erzeugt werden kann (ib. qu. 2). Die Grundsätze werden aus der Erfahrung durch Induction gewonnen. Freilich hat Occam die Möglichkeit, auf Grund der Erfahrung ein apodiktisches Wissen zu gewinnen (die in der gesetzmässigen Ordnung der Realität selbst liegt, welche durch ein den logischen Normen unterworfenes Wahrnehmen und Denken in unser Bewusstsein aufgenommen wird), nicht aufgezeigt und von seinem Standpunkte aus nicht aufzeigen können, so dass er nicht gegen den (eben so plausibeln, wie falschen) Einwurf der subjectivistischen Aprioristen geschützt ist (den in neuerer

Zeit z. B. der Kantianer Tennemann gegen seine Doctrin erhebt), die Principien, worauf die Verallgemeinerung der Erfahrungen beruhe, könnten nicht selbst aus der Erfahrung geschöpft sein.

Der Identificirung des denkenden Geistes (der anima intellectiva) mit der empfindenden Seele (anima sensitiva) und mit der Seele als formgebendem Princip des Leibes (forma corporis) ist Occam abgeneigt; die sensitive Seele ist ausgedehnt und mit dem Leibe als seine Form circumscriptive verbunden, so dass ihre Theile einzelnen Theilen des Leibes innewohnen; die intellective Seele aber ist eine andere, trennbare, mit dem Leibe diffinitive verbundene Substanz, so dass sie in jedem Theile ganz ist. Das Occamsche Argument für die (altaristotelische) Doctrin der substantiell gesonderten Existenz des νοῦς ist der Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, der nach Occams Ansicht nicht in einer und der nämlichen Substanz denkbar ist.

Zu einer rationalen Theologie konnten Occams Principien nicht führen; alle Erkenntniss, die den Erfahrungskreis überschreitet, bleibt dem blossen Glauben anheimgegeben. Gott ist nicht intuitiv erkennbar; auch folgt nicht (wie das ontologische Argument will) sein Dasein aus seinem Begriff (ex terminis); es ist nur ein Beweis a posteriori möglich, aber kein strenger. Dass die Reihe endlicher Ursachen nicht eine unendliche Zahl von Gliedern haben könne, sondern Gott als erste Ursache voraussetze, ist nicht streng erweisbar, eine Mehrheit von Welten mit verschiedenen Urhebern ist denkbar; das vollkommenste Wesen braucht nicht nothwendig unendlich zu sein etc.; doch findet Occam das Dasein Gottes allerdings auch aus Vernunftgründen wahrscheinlich (Centil. theol. concl. 1 ff.). Die sittlichen Vorschriften gelten Occam (der hierin mit Scotus übereinstimmt) nicht als an sich nothwendig; es wäre denkbar, dass Gott durch einen andern Willen Anderes als gerecht und gut sanctionirt hätte. Auch unser Wille ist nicht dem Verstand unterworfen. Dass die Trinitätslehre, indem sie das Eine göttliche Wesen ganz in jeder der drei göttlichen Personen sein lässt, den Realismus involvire, erkennt Occam ausdrücklich an (in sent. I, dist. 2, qu. 4); aber er bescheidet sich, dass auf diesem Gebiete nur die Autorität der Bibel und der kirchlichen Tradition, nicht die Grundsätze der Erfahrungswissenschaft gelten dürfen. Der Wille, das Unbeweisbare zu glauben, ist verdienstlich.

Bei Occam und seinen Nachfolgern tritt an die Stelle des scholastischen Axioms
108 der Vernunftgemässheit des Glaubens, das früher nur sporadisch (s. o. § 34) hervorgetretene Bewusstsein der Discrepanz, welches bei einem Theile der Philosophirenden zu der Voraussetzung zweier einander widerstreitender Wahrheiten geführt hat unter verhüllter, mit dem Scheine der Unterwerfung unter die Kirche umkleideter Parteinahme für die philosophische Wahrheit, bei Mystikern und Reformatoren aber die Verwerfung der Schulvernunft zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens zur Folge hatte.

§ 36. Unter den Scholastikern der späteren Zeit, da mehr und mehr der erneute Nominalismus die Herrschaft gewann, sind die namhaftesten: Johann Buridan, Rector der Universität zu Paris 1327, gest. nach 1350, durch seine Untersuchungen über die Willensfreiheit und durch seine logische Lehrschrift von Bedeutung; Marsilius von Inghen, gest. 1392, der zu Paris und Heidelberg lehrte; Peter von Ailly, geb. 1350, gest. 1425, der die kirchliche Lehre

vertheidigende, jedoch der Bibel vor der Tradition und dem Concil vor dem Papste den Vorrang zuerkennende Nominalist, der in der Philosophie zwischen dem Skepticismus und Dogmatismus einen Mittelweg halten will; Raymund von Sabunde, ein spanischer Arzt und Theolog, Lehrer der Theologie zu Toulouse, der (um 1434—36 oder vielleicht schon früher) in einer rationellen, jedoch dem Mysticismus sich annähernden Weise die Harmonie zwischen dem Buche der Natur und der Bibel darzuthun sucht; endlich Gabriel Biel, gest. 1495, der Occamist, der nicht durch Fortbildung des philosophischen Gedankens, sondern nur durch treue und klare Darstellung der nominalistischen Doctrin sich verdient gemacht hat. Von den Mystikern dieser späteren Zeit, die grösstentheils vielmehr für die Religionsgeschichte, als für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung sind, ist hier d'Aillys Schüler und Freund Johannes Gerson (1363 — 1429) wegen seines Versuchs einer Vereinigung von Mystik und Scholastik zu erwähnen.

Joh. Buridan, summa de dialectica, Par. 1487, compendium logicae, Venet. 1489, quaestiones in octo libros phys., de anima, parva naturalia, Par. 1516, in Arist. Metaph., Par. 1518, quaestiones in decem libros ethic., Par. 1489 und Oxf. 1637, in polit. Arist. Par. 1500 und Oxf. 1640.

Marsilii quaestiones supra quatuor libros sententiarum, Argent. 1501.

Petri de Alliaco quaestiones super quatuor libros sentent., Argent. 1490. Tractatus et sermones, ib. 1490.

G. Bielii collectorium ex Occamo, Tub. 1512. Gabriel Byel in quatuor sententiarum I, Tub. 1501. Ueber Biel handelt Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen, in: theol. Quartalschrift, Jahrg. 1865, S. 195—226; G. Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus, ebend. S. 449—481 und S. 601 — 676.

Gersonis opera, Colon. 1483, Argentor. 1488—1502, Par. 1521, Par. 1606, und durch du Pin, Antv. 1706. Ueber ihn handeln u. A. Engelhardt, de Gersonio mystico, Erl. 1823, Lecuy, vie de G., Par. 1835, Jourdain, Par. 1838, C. Schmidt, Strassb. 1839, Mettenleiter, Augsb. 1857, und Joh. Baptist Schwab, Würzb. 1859.

Raymundi theologia naturalis sive liber creaturarum wurde schon vor 1488 zwei 109
oder drei Mal gedruckt, dann Strassburg 1496, Lyon 1507, Paris 1509 u. ö., neuerdings Sulzbach 1852 (aber ohne den auf dem Index stehenden Prolog), seine Dialogi de natura hominis (ein Auszug aus jenem Werke) zu Lyon 1568 u. ö.; vgl. Montaigne, essais, II, 12. Ueber ihn handeln u. A. Fr. Holberg, de theol. nat. R. de S., Halis 1843, Matzke, die natürliche Theologie des R. v. S., Breslau 1846, M. Huttler, die Religionsphilosophie des R. v. S., Augsb. 1851, C. C. L. Kleiber, de R. vita et scriptis, Berol. 1856, Fr. Nitzsch, quaestiones Raimundanae, in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol., Jahrg. 1859, Heft 3, S. 393—435, C. Schaarschmidt in Herzogs theol. Realenc., Bd. XII, 1860, S. 571—577.

Johann Buridan, ein Schüler Occams, hat nur die logischen, metaphysischen und ethischen, nicht die specifisch-theologischen Probleme erörtert. In seiner Logik sucht er besonders die Auffindung des Mittelbegriffs zu lehren, gleichsam der

Brücke zwischen den termini extremi, und da nach Arist. Anal. post. I, 34 in der raschen Auffindung des Mittelbegriffs der Scharfsinn sich bekundet, so nannte man jene Anleitung, die auch den Stumpferen zu Gute kommen mochte, pons asinorum (nach Sanctacrucius, dial. ad mentem Scoti I, 3, 11, bei Tennemann, Gesch. der Phil. VIII, S. 916). Für unentscheidbar erklärte Buridan (in Eth. Nic. III, qu. 1 sqq.) die Frage, ob der Wille sich unter gleichen Umständen beliebig für oder gegen das Nämliche entscheiden könne, die (indeterministische) Bejahung widerstreite dem Grundsatze, dass bei der Setzung aller zu einer Sache (z. B. zu der Entscheidung für das Proponirte) erforderlichen Bedingungen auch die Sache selbst (z. B. eben diese Entscheidung) erfolgen müsse, und einerlei Bedingungen nicht zweierlei Folgen zulassen; die (deterministische) Verneinung aber widerstreite dem sittlichen Bewusstsein der Verantwortlichkeit. (Hierbei wird freilich übersehen, dass eben die Beschaffenheit des Willens selbst, aus der die Art der Entscheidung herfliesst, der Gegenstand des sittlichen Urtheils ist, und dass nur eine fremde Causalität, eine den Willen hemmende Nothwendigkeit, sei dieselbe ein äusserer oder ein psychischer Zwang, nicht aber die in ihm selbst gegründete Causalität, die in seinem eigenen Wesen liegende innere Nothwendigkeit die Willensfreiheit aufhebt.). Der vielgenannte „Esel des Buridan", der zwischen zwei gleich starken Bündeln Heu oder zwischen Futter und Wasser, gleich stark nach beiden Seiten hingezogen, unbeweglich steht, ist in seinen Schriften nicht aufgefunden worden und mag ein gegnerisches Argument sein.

Marsilius von Inghen hat erst zu Paris, dann an der Heidelberger Universität, zu deren Gründern er gehört, die nominalistische Richtung im Anschluss an Durand und Occam vertreten.

Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco) begründet in seinem Commentar zu den Sentenzen (I, 1, 1) bei der Erörterung der Präliminarfragen über die Möglichkeit der Erkenntniss den Satz (des Occam), die Selbsterkenntniss sei sicherer, als die Wahrnehmung von äusseren Objecten. Ich kann mich nicht darüber täuschen, dass ich bin; die Annahme der Existenz äusserer Objecte aber könnte ein Irrthum sein, denn die Empfindungen, auf Grund deren ich diese Annahme mache, könnten durch Gottes Allmacht eben so in mir auch ohne äussere Objecte sein; Gott könnte sie mir lassen, auch wenn er die Objecte vernichtete. Doch baut Peter d'Ailly auf die Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufs und des unveränderten göttlichen Einflusses die subjectiv genügende Ueberzeugung von der Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge. Auch erkennt er die wissenschaftliche Gewissheit an, die durch das Schliessen gewonnen werde, welches den Satz des Widerspruchs zur Voraussetzung habe; wer diese Gewissheit aufheben wolle, den widerlege der Bestand der Mathematik. Von den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes urtheilt Ailly, wie Occam, dass sie nicht stringent seien, jedoch eine Wahrscheinlichkeit begründen.

Unter den Nominalisten haben sich ferner mehr oder weniger hervorgethan: der Dominicaner Robert Holcot, gest. 1349, der die philosophische Wahrheit von der theologischen in dem Sinne sonderte, dass aus den philosophischen Prä-
110 missen die reine durch keinen Seitenblick auf das theologische Dogma getrübte Consequenz gezogen werden dürfe und müsse; Gregor von Rimini, gest. 1358, der als General des Augustinerordens einflussreich war; die Mathematiker Richard Suinshead oder Suisset um 1350 und Heinrich von Hessen, gest. 1397: Johann von Mercuria, der aus dem Determinismus die (vermeintliche) Consequenz zog, dass der nicht sündige, der einer unwiderstehlichen Versuchung unterliege, und dass auch die Sünde als von Gott gewollt mehr gut als böse sei, welche Sätze von der Universität zu Paris 1347 verworfen wurden, nachdem dieselbe bereits 1339

Occams Lehrbücher verboten, 1340 den Nominalismus verworfen hatte, Nicolaus von Autricuria, der 1348 zum Widerruf seiner Angriffe auf Aristoteles, seiner auf den Nominalismus gegründeten skeptischen Thesen und seiner Annahme der Ewigkeit der Welt genöthigt wurde; endlich auch Gabriel Biel, der Occams Lehren übersichtlich darstellte, der sogenannte „letzte Scholastiker", dessen nominalistische Doctrin auch auf Luther und Melanchthon einen nicht unbeträchtlichen Einfluss geübt hat. Zu Paris wurden 1473 alle Lehrer auf den Realismus eidlich verpflichtet; aber bereits 1481 wurde die nominalistische Doctrin wieder zugelassen.

Vereinzelt blieb zu jener Zeit der Versuch des Raymund von Sabunde, die Lehren des Christenthums aus der Offenbarung Gottes in der Natur zu erweisen. Von der Betrachtung der vier Stufen: blosses Sein, Leben, Empfinden, Vernunft, ausgehend, wobei dem Raymund mit den Nominalisten die Selbsterkenntniss als die gewisseste gilt, erweist derselbe durch ontologische, physiko-teleologische und moralische (auf das Vergeltungsprincip gegründete) Argumentation das Dasein und die Dreieinigkeit Gottes und die Pflicht der dankbaren Liebe zu Gott, der uns zuerst geliebt hat. Das Werk gipfelt in dem mystischen Gedanken einer Liebe zu Gott, durch welche das Liebende in das Wesen des Geliebten hineinzuwachsen vermöge.

Da die nominalistische Philosophie in der Mehrzahl ihrer Vertreter der Theologie zwar nicht feindlich entgegentrat, aber auch keine positiven Dienste leistete, sondern sich gegen sie fast indifferent verhielt, so war ein entsprechendes Verhalten der Theologen gegen die Philosophie die naturgemässe Folge. Gerson (Johann Charlier aus Gerson), der Mystiker, selbst dem Nominalismus zugethan, und ein „concordare theologiam mysticam cum nostra scholastica" erstrebend, mahnt, sich nur mässig mit weltlicher Wissenschaft und Philosophie zu befassen; die Wahrheit sei nur durch die Offenbarung zu erkennen. Sicherer, als alle menschliche Forschung, führt Busse und Glaube zur Einsicht. Weder Plato, noch Aristoteles ist der rechte Führer zum Heil. Besser, als alle Vernunfterkenntniss, ist die Befolgung der göttlichen Mahnung: Poenitemini et credite Evangelio! In das gleiche Verhältniss trat der ältere Protestantismus zur Philosophie.



Berichtigungen und Zusätze.

S. 3, Z. 16 v. o. nach Entwicklung sollten die Worte: „sehr eingehend“ stehen, die in Z. 17 gesetzt worden sind. Ebd. Z. 18 v. o. f. h.: vgl. Ritter in den theol. Stud. u. Krit. 1847.

S. 6, Z. 8 v. o. f. h.: Ueber die neutestamentlichen Lehrbegriffe vgl. besonders Ferd. Chr. Baur, Vorles. über neutest. Theol., hrsg. von Ferd. Friedr. Baur, Leipzig 1864.

S. 18, Z. 11 v. o. f. h.: Rich. Rothe, Anfänge der christl. Kirche, Bd. I, Wittenberg 1837. Ebd. Z. 13 v. o. f. h.: Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte (aus dem Nachlass herausgegeben), Tübingen 1865. Ebd. am Schluss von Z. 14 f. h.: 3. Aufl. 1863, und Z. 16: 2. Aufl. 1863.

S. 20, Z. 17 v. o. f. h.: angeblich. Ebd. Z. 27 l.: die Schrift: „Testamente der zwölf Patriarchen“.

S. 21, nach Z. 2 v. o. f. h.: G. Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus, Gött. 1854. Ebd. Z. 3 l.: Clementina.

S. 22, Z. 27 v. u. sind die Worte zu tilgen: des Basilides und des Valentin.

S. 24, Z. 19 v. o. f. h.: (ἵνα μὴ προσερχώμεθα ὡς ἐπηλύται τῷ ἐκείνων νόμῳ). Ebd. Z. 3 v. u. f. h.: neben älteren Arbeiten, wie namentlich Baur's Untersuchung über die ignatianischen Briefe, Tübingen 1848, auch Friedr. Böhringer, Kirchengesch. der drei ersten Jahrh., 2. Aufl., Zürich 1861, S. 1—46.

S. 25, Z. 3 v. o. f. h.: (gegen die Echtheit des syrischen Textes). Ebd. Z. 5 v. o. f. h.: separat von W. A. Hollenberg, Berlin 1853, edirt.

S. 27, Z. 7 v. o. nach Justin f. h.: des Tertullian. Ebd. Z. 8 v. o. nach Eusebius f. h.: des Philastrius. Ebd. am Schluss von Z. 18 f. h.: vgl. auch die (S. 31, Z. 4 v. u. citirte) Schrift: Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865.

S. 28, Z. 21 v. u. f. h.: (wofür freilich in leicht erklärbarem Missverständniss schon frühe Berichterstatter dasselbe genommen haben).

S. 33, Z. 14 v. u. f. h.: Tertull. adv. Valentinianos.

S. 37, Z. 10 v. o. (bei Justin) und S. 49, Z. 17 v. u. (bei Tertullian) sollte auch auf die Böhringer'sche Kirchengeschichte in Biographien, besonders auf die zweite umgearbeitete Auflage des ersten Bandes verwiesen werden.

S. 41, Z. 7 v. o. l.: *πρεσβεία* (legatio, supplicatio) st. *ἀπολογία*. Ebd. Z. 15 v. u. f. h.: doch vgl. dagegen unter Andern G. Uhlhorn in Niedner's Zeitschr. f. hist. Theol., 1866, Heft.1, S. 104.

S. 59, Z. 13 v. o. f. h.: Heinrich von Stein (der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter, in: Niedner's Zeitschr. f. hist. Theol., 1861, Heft 3, S. 319—419, und im zweiten Theil seiner oben, Grdr. I, 2. Aufl., S. 104 citirten sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus, Göttingen 1864). Ebd. Z. 18 v. o. f. h.: auch Matter, hist. de l'école d'Alexandrie, Paris 1840. Ebd. Z. 19 v. u. f. h.: Hébert-Duperron, essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie, Paris 1855. Ebd. Z. 10 v. u. f. h.: auch bereits seine in griechischer Sprache erhaltenen Commentare zu biblischen Schriften. durch Huëtius mit einleitenden Abhandlungen, Rothomag. 1668, Par. 1679 etc. edirt worden waren.

S. 60, Z. 1 v. o. f. h.: Ramers, des Origines Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851, Fermand, exposition critique des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché, Strassb. 1859, Fournier, expos. crit. des idées d'Orig. sur la rédemption, Strassb. 1861.

S. 81, Z. 12 v. u. f. h.: insbesondere im X. Bande der Benedictiner Ausgabe.

S. 82, Z. 6 v. o. f. h.: über Augustin's Lehre von Gott dem Dreieinigen handelt Theodor Gangauf, Augsburg 1866.

S. 96, Z. 2 v. o. f. h.: Ed. Böhmer, Dionysius Areopagita, in der Zeitschr. Damaris, 1864, Heft 2.

S. 104, Z. 22 v. o. l. II, 1 u. 2 st. II, 1.

S. 115, Z. 3 v. o. f. h.: C. S. Barach, zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin, Wien 1866 (über Marginal-Glossen zu einem Manuscript der Pseudo-Augustin'schen Categorien).

S. 127, Z. 14 v. o. f. h.: Ueber Anselms Lehre vom Glauben und Wissen handelt Ludw. Abroell, Ans. Cant. de mutuo fidei ac rationis consortio, diss. inaug., Wirceburgi 1864.

S. 137, Z. 26 v. o. f. h.: Ed. Böhmer, Hugo de Sancto Victore, in der Zeitschr. Damaris, 1864, Heft 3.

S. 205, Z. 3 v. u. l.: als von letzterem herstammend st. von letzteren.

S. 206, Z. 22 v. u. f. h.: Boehringer, Joh. Tauler und die Gottesfreunde, Hamb. 1853.

Nachträglich mögen hier noch folgende Berichtigungen und Zusätze zu der zweiten Auflage des ersten Bandes eine Stelle finden.

S. 11, Z. 13 v. o. f. h.: 5. Aufl. 1863. Ebd. nach Z. 30 v. o. f. h.: Ed. Zeller, Vorträge und Abh. gesch. Inhalts, Leipzig 1865.

S. 12, Z. 12 v. u. l. Iserlohn 1866 (1865) st. Leipzig 1865.

S. 33, Z. 32 v. u. l.: falls das Zusammentreffen dieser Sonnenfinsterniss mit diesem Auszuge des Xerxes historisch ist (vgl. dagegen Arn. Schäfer, de rerum post bellum Persicum usque ad tricennale foedus in Graecia gestarum temporibus, Bonner Universitätsschrift, Leipzig 1865, S. 5), so muss Herodot etc.

S. 111, Z. 17 v. u. f. h.: das Quadrat, dessen Inhalt $= 1 . 1$ ist, verhält sich zu dem Rectangel, dessen Inhalt $= 1 . \sqrt{2}$ ist, wie dieses sich zu dem Quadrate verhält, dessen Inhalt $= \sqrt{2} . \sqrt{2} = 2$ ist. Ebd. am Schluss von Z. 15 v. u. f. h.: der Cubus, dessen Inhalt $= 1 . 1 . 1$, verhält sich zu dem Parallelepipedum, dessen Inhalt $= 1 . 1 . 2^{1/3}$, wie dieses sich zu dem Parallelepipedum $= 1 . 2^{1/3} . 2^{1/3}$ verhält, und in demselben Verhältniss steht wiederum dieses letztere zu dem Cubus, dessen Inhalt $= 2^{1/3} . 2^{1/3} . 2^{1/3} = 2$ ist. Was in diesem Betracht von Quadraten und Cuben gilt, lässt sich auf alle einander ähnlichen Gebilde, freilich auch nur auf solche, beziehen. Vgl. die umfassende und genaue Erläuterung aller dieser Verhältnisse durch Boeckh in der Commentatio acad. de Platon. corporis mundani fabrica, Heidelb. 1810 (die von Zeller's Einwurf, Philos. der Griechen, II, 2. Aufl., Tüb. 1859, S. 512, Z. 13 v. o. nicht getroffen wird).

S. 112, Z. 6 v. o. l.: die Seele der Welt. Ebd. Z. 9 v. o. f. h.: Dass das Untheilbare in ihr die Erkenntniss der Ideen, das Theilbare in ihr die Erkenntniss der sinnlich wahrnehmbaren Objecte ihr möglich mache, sagt Plato Tim. p. 35 sqq.; das dritte, gemischte Element kann auf die mathematische Erkenntniss bezogen werden. Eben diese Vermögen kommen dem im Haupte wohnenden Theil (dem *λογιστικόν*) der menschlichen Seele zu.

S. 133, Z. 13—15 v. o. bei der Erwähnung der auf das ganze System oder mehrere Theile des Systems des Aristoteles bezüglichen Schriften ist das Citat: George Henry Lewes, Arist. etc. zu tilgen und auf S. 144, Z. 2 v. o. zu stellen: über den Inhalt der naturwiss. Werke des Arist. handelt G. H. Lewes, London 1864, in's Deutsche übersetzt von Julius Victor Carus, Leipzig 1865.

S. 157, Z. 9 v. o. und S. 217, Z. 20 v. o. f. h.: Jac. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgeschichte, mit krit. und erkl. Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, Berlin 1866.

S. 161, Z. 14 v. u. f. h.: Eine deutsche Uebersetzung der Unterredungen des Epiktet hat J. Matth. Schultz, Altona 1801—1803, und neuerdings K. Enk, Wien 1866, geliefert. Ebd. Z. 4 v. u. f. h.: Ed. Zeller, M. Aurelius Antoninus, in den Vortr. u. Abh., Leipzig 1865, S. 82—107.

S. 178, Z. 14 v. u. l. Gedächtnissbild.

S. 199, Z. 17 v. u. f. h.: Leop. Schmidt in Jahn's Jahrb., Bd. 75, 1857, S. 510 ff. (der hellenische, alexandrinisch-jüdische und rein-jüdische Elemente in der Hauptstelle von einander zu sondern sucht).



